

# بيت الحكمة

مجلة مغربية للترجمة، في العلوم الانسانية



العدد الثامن • نوفمبر 1988

جاك لاكان

## المحتويات

18	جاك لاكان كاترين كليمان
22	الخيالي الرمزي الواقعي كاترين كليمان
35	مرحلة المرأة وتشكل الأنا جان ميشال بالمبي
60	تشكلات اللاوعي جان ميشال بالمبي
80	استعمال لاكان للمعطيات اللسانية أنيكا لومير
	مرحلة المرأة باعتبارها مشكلة لوظيفة الأنا
117	(كما تتكشف لنا من خلال التجربة التحليلية) جاك لاكان
125	التحليل النفسي وتعليمه جاك لاكان
150	حوار مع الفلاسفة الفرنسيين جاك لاكان

## كاترين ب. كليمان

### الأخر

[...] لا ينبغي لنا أن نفهم من ذلك شخصا آخر، قد يكون اللاوعي هو الناطق باسمه. بل إن الغيرية تكون، ضمن النسق اللاكاني، وعلى العكس من ذلك، جذرية، وطلقة من أي أقنوم، إلهيا كان أم بشريا. إن الآخر، هو المكان الغريب الذي يصدر عنه كل خطاب: مكان العائلة، والقانون، والأب ضمن النظرية الفرويدية، مكان التاريخ والمواقع الاجتماعية، مكان تردّ إليه كل ذاتية. أن نقول إن اللاوعي هو خطاب الآخر، معناه أن نؤكد ثنائية، وبصورة حتمية، بأنه لا وجود لخطاب «حر»، ومعناه أننا نعطي قانونه. والآخر أيضا مكان ضمن بنية الذات: ذلك، مثلما أن الآخر ليس شخصا، بل مكان، ليست الذات نقطة، بل نتيجة بنية معقدة. وانطلاقا من حدث معين، هو الوحيد الذي يحدث للذات المفردة خلال مسار حياتها، يبني لاكان هذه البنية التي تحدّ الأفعال دون أي تغيير ممكن: إن مرحلة المرأة، وهي الكشف العيادي الذي قام به لاكان، هي المرحلة التي يدرك من خلالها الطفل حديث السن (بين ستة أشهر وثمانية عشر شهرا) نفسه باعتبارها ذاتا مستقلة، ويكتسب صورته عن نفسه، من خلال تعرّفه على نفسه في المرأة. لا يزال الطفل، في هذه الفترة، يعتمد على غيره اعتمادا كبيرا، ولا يستطيع إطعام نفسه أو الكلام، ويجعله التعرف على الصورة في المرأة ينتقل من النفس إلى الاستباق: يستبق ما سيكونه جسده البالغ، المستقل والخاضع لشبكة اللغة.

إن الانتقال الحاصل هنا انتقال جوهري: إذ يؤمن للذات صورة كاملة عن نفسها، وي طرح هيئة الأنا، إلا أنه يطرحها، كما قال لاكان، «ضمن خط تخيلي». وينتج الأنا، باعتباره تخيلا، عن مجابهة الذات ضمن المرأة، وعن المسافة التي تفصله عن صورته. ومرة أخرى، يصدر التخيّل عن بنية الذات،

التي تتكشف آنثذ. [ومن ثم]، فإن الهياكل التي وضعها فرويد، [أي] الأنا الأعلى، الأنا، الهو، تجد نفسها في علاقة تحتفي ضمنها استعارة المستويات. من هنا، يصبح الأنا الأعلى هو الرمزي، مكان النظام والقانون، مكان خطاب الأب (هكذا يتم تسجيل التحليل النفسي ضمن الأنثروبولوجيا: ذلك أن الرمزي هو نظام الثقافة، بالمعنى الإثنولوجي). ويصبح الأنا هو الخيالي، مكان التخيل، مكان التنوع والتغير وملحقات الذاتية، المتحركة والهشة. أما الهو، فلا مكان له إلا من خلال قلب المعنى: إنه مكان اللامكانات، وسبب البنية الغائب، وهي البنية التي يسميها لاكان: الواقعي. ويتموقع إنتاجه ضمن التنظيم الذاتي على سطح موضوعات الرغبة. إن موضوعات الرغبة بالنسبة لفرويد، متعددة، إلا أنها تعتمد على صلة أساسية تخص كل نوع من الموضوعات، يسميها صلة الموضوع. وبالنسبة لميلاني كلاين (M. Klein)، ينقسم الموضوع إلى «طيب» أو «سيء»، حسب صلة محورية وغير قارة تستند عليها علاقة الذات بالعالم. أما لاكان فيذهب أبعد في أنسفته (Systématisation) للموضوع: فهو يسمي «الموضوع أ»، ذلك الموضوع المولّد لجميع موضوعات الرغبة: [أي الموضوع] الجزئي، المفصول، النفاية. إن الموضوع أ هو أثر الغرابة ضمن الذات، هو السمة الدالة على قطيعة لا رجعة فيها: لهذا السبب خصّ لاكان الذات بشطب (barre)، وهو العلامة الدالة على الانشطار (Spaltung) الذي أشار إليه فرويد (إنّ قارن الخطاطات «ب» و«ج»، التي تمثل هذه البنية).

## اللغة

يقول لاكان: «إن اللغة شرط اللاوعي»، قالبا بذلك الملفوظ القديم القاضي بأن اللاوعي شرط اللغة. إن الاكتشاف الفرويدي يُظهر لنا لغة مثقوبة، تشكل تعثراتها عناصر متعددة من اشتغالها: فتمة العلامة الدالة على تبين اللاوعي. وقد أعطى فرويد قواعدها: فالتكثيف (Verdichtung) والتحريك (Verschiebung) يشكّلان إوالتين من «لهجة» اللاوعي ويعيد لاكان صياغتهما بواسطة مقولات لسانية: حيث تتجمع الاستعارة، وهي ما يعادل التكثيف، والمجاز المرسل، وهو المعادل للتحريك، ضمن وظيفة النقل (Ents-

telling العامة، وهي وظيفة تحدّد باعتبارها «انزلاق المدلول تحت الدال» (سلطة الحرف ضمن اللاوعي، 1957). إن الدالّ وعلاقته بالمدلول يشكلان القاعدتين اللتين تقوم عليهما اللسانيات التي بلغ بها سوسير مستوى الفرع المعرفي العلمي. أما لاكان فيعيد سبك علاقات التمثال هذه:

$$\left( \frac{\text{الدال}}{\text{المدلول}} \right) \text{ العلامة}$$

ويظهر الوظيفة المشكّلة للدالّ وحده. ذلك أن اللغة جسد، [إلا أنه] جرى تناوله في مادية (matérialité) معيّنة: هكذا، يظهر فرويد، ضمن تحليله لحالة: صاحب الذئاب (1918). كيف يكون بإمكان الحرف (W) الخضوع لـ «جروح رمزية» (حيث يتحوّل، عبر عملية قلب ينحصر لها، إلى أذنين للذئب: W)، أو يظهر، من خلال غيابه من كلمة Wespe [الزنبور] الحرفين الأولين من اسم المريض: (S. P.). ومن ثم، فإن الحرف «بنية للدالّ متموّجة تمّوجاً جوهرياً»، وعنصر بسيط من السلسلة الدالّة، وبنية لتركيب الدال، الذي يشكّل، حسب قوانين خاصّة بنظام مقفل، «حلقات يتّخضم طوقها ضمن حلقة داخلية في طوق آخر تشكّله، [بدوره]، حلقات». وتقرأ اللغة، من خلال علاقة دالّ بدالّ (لم تعد نقرأ من خلال علاقة الدال بالمدلول)، ومن خلال الانقطاعات والثغرات التي [يعتبر] اللاوعي نتاجاً لها، بفضل الترتيم (punctuation). يعود لاكان إلى هذا اللفظ النحوي، ويجعله عماد ممارسته العيادية: فالترقيم هو وثيرة الجلسات أيضاً، والاستماع إلى خطاب المحلّل، إنه ممارسة الزمان، التي يسمّيها فرويد: النكوص، والتي تفعل اللغة في الواقعي عبرها. هاهنا يقترن الملفوظان: إن اللاوعي، بما أنه مبنيّ تبين اللغة، هو خطاب الآخر، [ومن ثم،] ينبغي فهم كل كلمة من كلمات اللغة في علاقتها المرقّمة بكلمات أخرى، سواء أكانت حاضرة أم غائبة؛ كما أن أية علاقة بالآخر (ذات، موضوع، عالم) نتاج لهذا التبنيّ الثقافي الذي يفكر في مكان الذات. في مكانها: بمعنى حيثما تقف حقيقة، أي في مكان محدّداتها المادية والايديولوجية، ونيابة عنها، وهي التي لا تعلم متى تفكر.

من ثم، يخرَّب لاكان محور الفلسفة المثالي، وهي المؤسسة على تأكيد الذات المستقلة والمفكرة، ويقول على غرار فرويد: «أنا أفكر حيث لا أوجد، إذن أوجد حيث لا أفكر» (سلطة الحرف ضمن اللاوعي). [ومن ثم]، تصبح نظرية اللاوعي مع لاكان دعامة لاثروبولوجيا جديدة.

A (Autre)	آ
a (autre)	ا
a'	أ
Aperception	الزكّانة
Assomption jubilatoire	التقلّد الابتهاجي
Fantasme	المهوام
Forclusion	الإغفال
i (infans)	ر (الرضيع)
Image	الصورة الهوامية
Intersubjectif	بيذاتي
Investissement	التوظيف
Méconnaissance	الإنكار
Névrose	المحور المخي الشوكي
Psychasthénie	النفخ الأسطوري
Pulsion	النزوة
S (sujet)	ذ
Stade du miroir	مرحلة المرأة
Surdétermination	الحتم المضاعف
Traumatisme	الصدمة

# الخيالي، الرمزي، الواقعي

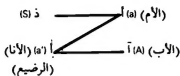
## كاترين ب. كليمان

لا تنتمي كلمة رمز، في المعنى الأصلي للفظ، ولا النعوت المرافقة لها - رمزي، يرمز إلى، ذو منزع رمزي - إلى ميدان التحليل النفسي بصورة خاصة: فمجموع الفروع المعرفية التي تشكل العلوم الإنسانية تستعمل الرمز اللساني، الرياضي، النفسي، الأثنولوجي. ويستتبع لفظ الرمز رابطة بين عنصرين لغويين؛ إن الرمز هو علامة الرباط الذي يجمع جزئي موضوع مكسور إلى بعضهما بعضا، وبغض الطريقة، فإن الرمز يتوحد مع الشيء المرموز إليه، كتوحد الشمس بالملكية. إلا أن لفظ رمزي، عندما يستعمل مع لفظي خيالي وواقعي، فإنه يشير، عندئذ إلى ثالث خاص بالمتن التحليلي، وبصورة أخص بجاك لاكان الذي منحه استعمالها. [هكذا] تتجاوز الوظيفة الرمزية معنى الرمز، مثلما يتجاوز الخيالي المعنى المشوَّش للخيال، والواقعي المعنى الفلسفي له الواقع. إلا أن ثمة شيئا من المعنى الأصلي يبقى، في الحالات الثلاث، ليرى نفسه، داخل نظرية صارمة، محوَّلا، إلا أنه غير مشوَّه. ويظل [لفظ] الخيالي يميِّز أيضا معينا، وتنوعا معينا، أما الرمزي فيحتفظ بمعنى الرباط الذي يوسِّع ليشمل مجموع العلامات الثقافية. ويبقى الواقعي، من وجهة نظر معينة، في الجانب الآخر من الذات المفكرة. يبقى أن اشتغال هذا الثالث من المفاهيم تابع لنسق أصيل أصالة عميقة، في أثر فرويد، إذ بإمكان جاك لاكان، بفضل الاستعمال الذي يخضع [هذه المفاهيم] له، أن يجعل التحليل النفسي يقطع مرحلة مهمة.

## الخيالي والرمزي: المتحوّل والنظام

يشكل الخيالي والرمزي والواقعي بنية الذات، ضمن نسق لاكان. وسوف نعطي عنها صياغتين، نمثل لكتلتيهما بخطاطة، يسميها لاكان الخطاطة  $\sim$ . هذه الخطاطة تقسم الذات (ذ) (S) إلى أربع نقاط تمثل الهياكل التي تحددها: آ (A)، الآخر، ثم أ (a) أو الأنا، وأ (a)، الصورة الأخرى للآخر،

إلا أنها ترد في شكل موضوع الرغبة الجزئي غير القابل للاختزال (الموضوع أ). وهي ذي الخطاطة، نوردها في شكلها المبسط (من «حول مسألة سابقة لأي علاج ممكن للعصاب» ضمن «الكتابات»، 1966):



ينبغي وضع هذه البنية - التي ستتيح لنا إبراز محاور الواقعي والرمزي والخيالي - في علاقة مع عقدة أوديب، كما أبرزها فرويد باعتبارها مثلثاً : الأب، الأم، والطفل - الذات بينهما، حيث تكمن صعوبة وجوده كلها في تموضعه بين صورتَي أبويه. إن تاريخ عقدة أوديب يتلخص كله في الحركة التارجمية بين صورتَي الأم والأب. وتُعني «التخلص» من عقدة أوديب، بصورة رمزية، الدخول إلى الحياة ونهاية الطفولة، وترسخ التماهي. وتعود بنية الذات، كما يصفها لاكان، إلى تناول هذه الحدود الثلاثة، إلا أنها تحوّلها مع إضافة حدّ رابع لها: ألا وهو الذات نفسها، لا الأب، ولا الطفل، ولا الأم، بل بنية تضمّ هذه الحدود الثلاثة. إن الآخر هو مكان القانون، والنظام الثقافي، الذي يعطي لهذا القانون صورته الخاصة. إنه مكان الأب. أما الموضوع الجزئي، المدعو «أ»، فهو مكان الرغبة المستحيلة غير المشبعة، ومكان جسد الأم العملاق قبل الفطام، وبعد ذلك مكان جسدها الذي يمنعه القانون عنه، إنه مكان الأم، الكلية والجزئية في آن معا، والمستحيلة البلوغ. وأما «أ»، فهو مكان الطفل الذي يكون، من ثم، متعلقا بالمكانين الآخرين. وتبقى الذات. وهي في جهة الواقعي الذي يبدو، للوهلة الأولى، وكأنه مفصول عن البنية، أو بالأحرى، مُغفل: هو حاضر ومحدّد، إلا أنه غير ظاهر ومكبوت، لم يبق معمولا به. [أما] لعبة الدوال فهي تلاقي المحورين، الخيالي والرمزي: حيث يوجد الخيالي بين مكان الأنا ومكان موضوع الرغبة؛ ويوجد الرمزي بين الآخر والذات الغائبة عن البنية التركيبية. ومن ثم، يتحدّد الموقعان الخاصان بهاتين الهيئتين. فالرمزي، هو الفطام الذي يقيم الذات



ضمن اللغة، ضمن لغته، لغة آباءه، لغة أبيه. أما الخيالي فهو ما يعكس الرغبة في الصورة التي تحملها الذات عن نفسها. في جهة الخيالي، ثمة تنوع الموضوعات واختلافها وتعددها، هي التي تشر الرغبة ضمن حياة ما. وفي جهة الرمزي، ثمة وحدة الزمان وتحدده وتبينه. ويمكن التمثيل للخيالي - الذي يأتي لينضاف إلى مجموعة الرمزي - باستعارة اللواحق، وهي موضوعات صالحة للتفكير، «مجموعة من الصور الخيالية»، صور مسرحية، بينما يمثل الرمزي، ضمن المجموعة، العماد الذي تربط فيه متغيرات الذات.

لقد عثر كلود ليفي ستروس، خلال تكلمه عن الفعالية الرمزية ضمن الأسطورة والعلاج الشامانيين (Chamaniques)، على نفس التمييز بين الفردي الخيالي والجمعي الرمزي، بين المتغير والنظام، وهو تمييز يعبر عنه بالفاظ أخرى. هذه المرة، يفصل التمييز بين اللاوعي والدووعي (Subconscient). ولم يعد اللاوعي [ذلك] الملجأ الذي لا يمكن التعبير عنه، حيث تختبئ المميزات الفردية، [وذلك] المؤمن على تاريخ فريد يجعل من كل واحد منا كائناً لا يمكن استبداله. وإنما يختزل في لفظ نعت به وظيفة: الوظيفة الرمزية ذات الخصوصية الإنسانية، ما في ذلك ريب، إلا أنها تخارس، لدى جميع البشر، حسب نفس القوانين، [ويمكن] ردها، في الواقع، إلى مجموع هذه القوانين» («الأنثروبولوجيا البنائية»، 1958). بهذا الطرح، يكون اللاوعي سورياً فارغاً، حاملاً لقوانين بنائية، وظيفته هو فرضها على الدووعي، أي على [تلك] المجموعة «من العناصر غير المتفصلة القادمة من مكان آخر: غرائز جنسية، أحاسيس، تمثيلات، ذكريات». فالدووعي، مثله في ذلك مثل الخيالي، مواد، وخزان من الصور يستقي منه كل واحد منا النصيب الذي يميزه كفرد. «ومن ثم، لعلنا نستطيع القول إن الدووعي هو المعجم الفردي الذي يراكم فيه كل واحد منا قاموس تاريخه الشخصي، إلا أن هذا القاموس لا يكتسب دلالة، بالنسبة لنا ولغيرنا، إلا بالقدر الذي ينظمه اللاوعي تبعاً لقوانينه، ويجعل منه خطاباً». بإمكاننا تأويل التقارب التاريخي بين قاموس لاكان وقاموس ليفي ستروس باعتباره تكويناً لانشطار مفهومي جديد: لانشطار بين الفرد واللغة، بين الخيالي والرمزي، بين ظاهرة التغير (Variabilité) والنظام الذي يحكمها، بين المكان والزمان، بين الذات والتاريخ.

بيد أن الذات، ولو أنها تنوّلت ضمن تاريخ مدينتها، تحمل تاريخاً بيوغرافياً. فالخيالي والوظيفة الرمزية يحملان كلاهما زمنيتها (temporalité) الخاصة بهما. وبالفعل، فإن الخيالي يتشكل فجأة، من خلال حدث خاص كان لاكان أول من عزله باعتباره ظاهرة عيادية، وأول من أدمجه نظرياً ضمن المناهجية التحليلية: إنها مرحلة المرأة (1936). أما الرمزية فإنها تمت إلى زمن غير زمن الحدث، زمن الموت والتاريخ. إلا أنها - وفي ذات الوقت - هي التي تفعل، بصورة أولوية، في صيرورات التحولات العلاجية، سواء أكانت سحرية أم علمية: إذ يقع الرمزي، بما أنه يخبر كل لغة، في مبدأ كل مداواة، ويسمح بالفعل في الخيالي، إلا أن العكس ليس صحيحاً.

### الخيالي، انعكاساته، شغفه

يتجسّد الخيالي، بالمعنى الحقيقي للكلمة، في لحظة محدّدة من حياة الفرد. ولعلّه الحدث الوحيد الذي بإمكاننا تحديده باعتباره كذلك ضمن المتن التحليلي. وبالفعل، فإن أي حدث بيوغرافي آخر يحيلنا، من خلال لعبة التكرار، على الحدث الأولي - الذي لا يمكن الإمساك به هو ذاته - لصدمة أصلية. ألا يحدث، خلال انسياب الزمن، سوى ذلك التكرار الدائم لذكرى منسية؟ أما مرحلة المرأة، فإنها، وهي شهادة ميلاد الذات باعتبارها كذلك، تفلت من التكرار. بين الشهر السادس والشهر الثامن عشر يحدث الفعل الذي يمسك من خلاله الطفل وهو لم يشرع في الكلام بعد - infans - بنفسه لأول مرة، ودخل هوية ذاته: في المرأة. ففي هذه السن، لا يتوفّر الرضيع على مهارة الشمبانزي اليدوية، إلا أنه يظهر، خلال لحظة التعرّف، قابليته للترميز (Sym-bolisation) من جهة، وتكوين أنا فردي من جهة أخرى. وسواء أمسكه أحدهم أم شرع في المشي، ولكن بطريقة متردّدة وكأنها معوّقة، فإن الطفل يتعرّف على نفسه في المرأة، في يوم ما، ويرافق هذا التعرّف بعلامات متعددة [تعبّر عن] الانشغال والبهجة، وهي ما يسميه لاكان «التقلّد الابتهاجي». ثمة ظاهرتان ينبغي ملاحظتهما: التعرّف المأروي وكشف اللاوجود. ويستعمل التعرّف المأروي، الذي يشكل صورة الأنا، كمعيار منظم للذات في عبورها لحياتها. إلا أنه لا يمكنه أن يوجد، في نفس الوقت، إلا من خلال غياب الصورة وراء المرأة: فوحدة الأنا مترابطة مع الموت باعتبارها غياباً.

إن الغياب المدعّم للتجربة التي تتم في مرحلة المرأة غياب محدّد جدا . إذ تقوم الوظيفة العامة للصورة الهوائية - وهي صورة الجسد باعتباره كلية مفردة - وكما يقول لاكان، على «إقامة علاقة الجهاز العضوي بواقعه» [علاقة العالم الداخلي [Innenwelt] بالعالم المحيط [Umwelt]] . والحال أن واقع الرضيع يطمسه نقص متميز يطبعه لا اكتمال تشريحي داخل المحور المخي الشوكي (névraxe) بصورة خاصة . يبدو هذا البكور (prématuration) الخاص بالميلاد وكأنه يسرّع وعي الفرد، من خلال إسقاط على المستقبل، لما سيكونه صغير الإنسان حالما يكتمل . هكذا يلخص لاكان معنى هذه العملية : «يعاش هذا التطور باعتباره جدلا زمانيا يسقط تشكل الفرد بوصفه تاريخا إسقاطا حاسما : فمرحلة المرأة دراما تتسارع دفتها الداخلية من النقص في الهوية المستبلة إلى استباقها - دراما تدبّر للذات، الساقطة في وهم التهامي المكاني، الهوامات التي تتابع انطلاقا من صورة مجزأة للجسد، الى شكل سنميه تجيريا (orthopédique) في كليته - إلى تقمص شكتها (armure) أخيرا، وهي هوية ستطبع، من خلال بنيتها الجامدة، كل تطور الذات الذهني» . يستحق هذا الوصف الطويل التعقيب : [فتحة] التعارض المميز بين الهوية المستبلة وصور الجسد المجزأة ؛ وهم التهامي المكاني ؛ واجدل الزماني .

### تعارض الهوية وصور الجسد

تحيل صور الجسد، ضمن نسق الإحالات التحليلية، على مرحلة مبكرة من التطور النفسي . ففي هذا العالم [الذي يطبعه] الرعب والافتراس، حيث يقترن العدوان بالحب، في حركة واحدة، تنقسم صور الآباء والإخوة والذات نفسها، وتبتر، وتبتلع بعضها بعضا ضمن تجزئة للأجساد وتشنت لها : باعتبارها أعضاء مبعثرة (membra disjecta) . إن للأعضاء وجودا مستقلا، وجود الغيلان ضمن قصص الأطفال، وجود الساحرات الأسطورية، وجود أجزاء الجسد الحية ضمن الأحلام . ومن ثم، تقول ميلاني كلاين (M. Klein)، يكون العالم، بالنسبة إلى الطفل، بمثابة «ثدي - بطن» . حيث ينبغي للذات أن تصون هوية لم تحصل بعد، وبالتحديد، على الاعتراف بكونها كذلك .

ومن ثم، فإن خلع رؤوس الدمى، وبقربطونها، وتفكيكها، مثلما يفعل

الرسام هانس بلمير (H. Bellmer) عندما يخلع أوصال الدمى المصنوعة من الخراشة والخشب، وكذلك بتر الحيوانات واستعمال أسنانها، مثلما هو الشأن داخل بعض الإخراجات ضمن مسرح الطليعة، تشكل بقايا أو لقاءات مع مرحلة الجسد المجزأ. ويذكر جاء لاكان، في مرات متعددة، أعمال جيروم بوش (J. Bosch) المرسومة، [باعتبارها] «الأطلس الذي يضم جميع تلك الصور العدوانية التي تعذب البشر...».

أما نقيض ذلك التجزئ القديم، فهو شكل الأنا الذي يتشكل لأول مرة داخل المرأة، وهو شكل تجبري يجمع الأجزاء لإعطاء كلية، [أي] جسدا ينتمي إلى الذات. إذ تتيح الصورة في المرأة للذات أن تقول: «هذا جسدي»، وتؤمن، بالتالي، ملكيتها الوهمية على مكان وزمان كانا فيها مضى يفلتان منها. إنها الهوية بالمعنى النفسي والقانوني، بالمعنى الذي يكون فيه اسم الذات الخاص مكتوبا على بطاقة بجانب الصورة التي تسمح بالتعرف عليه. أما أن تكون هذه الهوية «مستلبة»، حسب قول لاكان، فهذا ما يقلب معنى الجنون: ذلك أن المجنون هو الذي يقول، بالأحرى، «بأنه آخر [غير ذاته]».

## وهم التهامي المكاني

رأينا لتونا ما هو التهامي المكاني. ويبقى لنا أن نحدد لم يكون وهما، ولم يتوقف على غياب يسميه لاكان «فغورا». إنه يتوقف على التبادل الحاصل بين أنا الذات وأي ذات أخرى، ويبرز بجلاء كون شخصين يقفان وجها لوجه لا يريان سوى صورة الآخر المستلبة: «[هي] أساس أي شغف غرامي، وأية علاقة ببدائية بصورة عامة. «إن ما يجري تناوله ضمن الانتصار [الذي يحرز] صعود صورة الجسد في المرأة، إنها هو ذلك الموضوع، وهو أكثر الموضوعات تلاشيا لكونه لا يظهر إلا في هامشها: أي تبادل النظرات». وهو تبادل الغيابات، ذلك أن النظر يدل على المسافة الفاصلة بين سطح المرأة وجسد الذات المنعكس عليها. فورا نظرة الآخر، مثلما هو الشأن وراء المرأة، لا يوجد أي شيء سوى زكاة اللاوجود. هنا تتدخل الترجسية ومتربطتها المباشرة العدوانية، سواء أكانت انتحارية أم لا. «عقدة خيالية»، هذا ما يقوله لاكان حول تداخل غريزة الموت الفرويدية والترجسية. ولعل النقطة التي يفضي إليها

هذا التبادل الخادع تكمن في الأسطورة الرومانسية المتعلقة بالشغف الغرامي : سواء اتخذت شكل علاقة حربية ضمن الأسطورة التي بناها كلايست (Kleist) حول بتييزيلي (Penthesilée) وأخيل (Achille) أو شكل انصهار كلي، كما هو الشأن ضمن الصيغة التي أعطاها فاغتر (Wagner) [لأسطورة] ترستان (Tristan) وإيزولده (Isolde)، فإنها تطلق التبادل إلى حد الموت، ضمن علاقة ثنائية قاتلة بالضرورة.

## الجدل الزمني

ويتميز ضمن نص لاكان، الذي نستعمله كمرشد، من خلال ثلاثة ألفاظ محدّدة: التاريخ، التشكّل، الدراما. إلا أن بين الدراما والتاريخ، اللذين يفصلهما التشكّل، يجري انسياب حياة بأنمها. إذ تجري دراما المرأة في اللحظة، [أي] تشارك يلقي جسرا بين النقص البكوري وقت الميلاد وبين استباق المستقبل. وبالعكس، فإن تاريخ الحياة لا يمكنه أن يكون إلا ذا مفعول رجعي. وهذا ما تدل عليه كلمة: أسقط: فصورة الأنا، المسقطة فجأة على الدراما التي تدور أمام المرأة، تحدّد تاريخا يراوح بين ماضي المستقبل المقدم *l'aurai été* - (futur antérieur) - ومستقبل الكلام ضمن التحليل. هنا، بإمكان وظيفة التحليل النفسي أن تتحدّد، حيث يلمس، وراء الشغف الخيالي، غايته، أي الموت. «ومن ثم، يجد تحليل الأنا حدّه المثالي هنا بالضبط، حيث تلمس الذات، التي عثرت على أصول أناها ضمن تراجع خيالي، ومن خلال تقدّم تذكّري، نهايتها ضمن التحليل، أي تذيبت (Subjectivation) موتها». وكما رأينا ذلك، فإن أصول الأنا توجد في تجزئة الجسد وانفجار الصوّر. ويؤدي التراجع، الذي لا يمكنه أن يقع إلا على خشبة الخيالي، إلى الحدّ الذي تستطيع فيه الذات ألا تكون فريسة هويتها المستلبة. أما «التقدم التذكّري»، الذي قد يكون متناقضا حيثما كان، إلا ضمن سجلّ التحليل النفسي، فيؤدي إلى التفكير في الموت، ذلك «السيد المطلق» (وهو تعبير يستعيره لاكان من مؤلف هيجل: فينومينولوجيا الروح). حقا، إن الموت هي الحدّ المستقبلي لكل حياة، والتخمين الحاضر منذ البداية ضمن الفغور المشكّل للخيالي.

إلا أن لعبة الغياب والحضور، [أي] واقع الموت والإسقاط التاريخي،

تطالب بوجود الوظيفة الرمزية: فإذا كان الخيالي، ضمن مرحلة المرأة، هو أول فعل للذاتية وأوجهها الخادعة، وقبل أي فعل ميلادي، فإن الوظيفة الرمزية سبق لها أن رسمت طرق اللغة والقواعد الضرورية للمسرحة (dramatisation). إن مرحلة المرأة هي، في آن معا، انبثاق التهاوي المستلب والرحم الرمزي حيث يذلف الأنثى في شكل أساسي، قبل أن يتموضع ضمن جدل التهاوي بالآخر، وقبل أن تعيد له اللغة وظيفته كذات، ضمن الكوني.

### الوظيفة الرمزية: النتائج، الفعل

لا يمكن فهم تعريف الوظيفة الرمزية إلا من خلال موقعة سابقة للتصور العام للثقافة. إن كان ثمة نظام ضمن الرمزي، فإنه، بالفعل، أولا وقبل كل شيء، قاعدة ثقافية. وسنستعير من كلود ليفي ستروس تعريفاً للثقافة: «بإمكاننا أن ننظر إلى أية ثقافة باعتبارها مجموعة من الأنساق الرمزية، تأتي في مقدمتها اللغة وقواعد الزواج، العلاقات الاقتصادية والفن، العلم والدين». وتعتبر هذه الأنساق - التي لا [يعتبر] تعدادها شاملاً، والتي أكملها ليفي ستروس نفسه لاحقاً بإضافته الطبخ، والزينة، الخ - الواقع الاجتماعي والاقتصادي الذي يحددها، كما يعبر بعضها عن بعض.

[ولكن] كيف لنا أن نتقل من هذا التعريف العام للثقافة، باعتبارها مجموعة من الأنساق الرمزية، إلى العملية الفرويدية المتعلقة باكتشاف اللاوعي؟ أما بالنسبة إلى لاكان، فإن النقطتين مرتبطتان، وذلك أن اكتشاف فرويد هو اكتشاف الحقل الذي تتلاقى فيه، ضمن طبيعة الإنسان، روابطه بالنظام الرمزي، وصعود معانيها إلى أكثر الهياكل جذرية ضمن الكائن. يمر هذا الاكتشاف عبر اللغة، مما أدى إلى بلورة علم الأحلام. إلا أنه لا وجود لأية لغة دون سياق ثقافي، وهذا ما يظهره فرويد، مثلاً، ضمن الحكايات اليهودية [الخاصة بـ] النكتة، أو ضمن: «موسى والتوحيد». وباختصار، يظهره فرويد من خلال تطور الخطوات التي انتقل بفضلها من نظرية للغة إلى نظرية للتاريخ. ويستعمل الكبت كدعامة لهذا التطور، ونعثر عليه في لغة لاكان تحت أشكال متعددة. هكذا [نقرأ]: «اللاوعي هو ذلك الفصل من فصول تاريخي الذي يطبعه بياض أو تحتله كذبة: إنه ذلك الفصل الخاص للرقابة».

إلا أننا بإمكاننا العثور على الحقيقة مجدداً، بل هي مكتوبة في مكان آخر في أغلب الحالات». ويسادر لاكان بتعداد الأماكن التي تسجل بها الحقيقة، والآثار المدونة ضمن نواة اللاوعي. ومن ثم، فإن الذات تشكل موضوعاً كلياً لتسجيل رمزي، ويتجلى ذلك منذ ميلادها؛ إذ تشير الطقوس، التي بإمكاننا أن نطلق عليها «طقوس المرور»، دخول عنصر جديد ضمن الثقافة: تعمّد، وتختن، وتوشم، وفي جميع الحالات، تحصل على إسم تجدها نفسها عبرها مشدودة إلى شبكة مهياة قبلية، وموروثة عن ماض برمتها. إن الوظيفة الرمزية، أولاً وقبل كل شيء، وشم على الجسد، وحتى قبل أن تدرك الذات نفسها من خلال وجوده المفرد.

لذلك، تكون آثار الموت - ضمن وسوم الرمزي الثقافية، والمستجبة لعلامات الميلاد - هي أقدم الآثار: «إن أول رمز، نتعرّف فيه على البشرية من خلال آثارها، هو القبر، ويجري التعرف على وساطة الموت في أية علاقة يأتي عبرها الإنسان إلى حياة تاريخه». أن نولد ونموت، أن نكون أباء أو أبناء، [كل هذا] يفترض نسفاً مرموزاً: إذ لا نموت دون رمز. إلا أن القبر ينتمي إلى نفس النظام الذي تنتمي إليه البكرة، أو تلك اللعبة الأخرى التي وصفها لاكان، والتي تتمثل في إحداث حفر في الرمل بواسطة الإصبع: «يتجلى الرمز، أولاً وقبل كل شيء، باعتباره اغتيالاً للشيء، وتشكل هذه الموت تأييد الرغبة لدى الذات». فالغياب، الذي يقف في الرباط بين الكلمة والشيء، هو ضمان الرغبة. إلا أن هذه الأخيرة لا يمكنها أن توجد دون افتقارها إلى الموضوع المرغوب فيه. هو ذا الترميز الرئيسي. ولا تكفي الوظيفة الرمزية بتأمين اللغة والرغبة فحسب، وإنما تشكل قاعدة كل فعل علاجي. ومعناه أن التحليل النفسي متوقف عليها كلية. ومرة أخرى، سنستعير من ليفي ستروس تعبير: الفعالية الرمزية: إذ تدلّ على فعل الرمزي في المادة الجسدية. ويصف ليفي ستروس مداواة شامانية، قصد التمثيل لتأثيراتها المذهلة. ويتمثل العلاج الذي يجريه الشامان (chaman) على المريضة في تسهيل وضع صعب. ولا يلمس الشامان، في أية لحظة من اللحظات، جسد الواضحة، بل يكتفي بإنشاد غناء يحكي عن سفر مجازي.

تصدر جميع أنواع المداواة النفسية عن نفس المبدأ: المعالجة الرمزية

باليد» [ . . . ] ذلك أنها تارة معالجة للأفكار، وطورا معالجة للأعضاء، على أن يبقى الشرط المشترك بينهما هو أن تتم المعالجة بواسطة الرموز، أي بواسطة معادلات دالة للمدلول، مرتبطة بنظام واقعي يختلف عن هذا الأخير. تعمل المداواة التحليلية، مثلما تعمل المداواة الشامانية، لكن مع اختلافات بنوية شاسعة، من خلال إعطاء كلمات اللغة كامل فعاليتها. ففي كلتا الحالتين، تفعل الكلمات في الجسد، مما يستتبع أن اللغة ليست نفسا أو كلاما فحسب، كما يريد ذلك التقليد الفلسفي واللاهوتي، وإنما هي مادة أيضا. «إن الكلام هبة من هبات اللغة، إلا أن اللغة ليست لا مادية. هي جسد لطيف، إلا أنه جسد. وتقع الكلمات ضمن جميع الصور الجسدية التي تأسر الذات. بإمكانها أن تُجبل المصابة بالمستيريا، أن تنهاي بموضوع حسد - القضيب (penis-neid). أن تمثل الموج البولي الصادر عن الترقق الإحليلي (ambition urétrale)، أو تمثل البراز المحتفظ به من المتعة المقترّة». إن الفعالية الرمزية هي سلطة الكلمات.

## الواقعي ومستبعاته

مثلما هو الشأن بالنسبة إلى اللاوعي ضمن القاموس الفرويدي، فلا مجال لتحديد الواقعي، الذي يشبهه، تحديدا مباشرا. ذلك أنه إذا كان الترميز الأساسي يسبق الخيالي، فإن الواقعي يسبق الرمزي: هو دائما ثمة أصلا. ولنستشهد بنص لا كان الذي يظهر علاقة الواقعي بالترزعة: «لا ينتظر الواقعي، ولا ينتظر الذات بصورة خاصة، بما أنه لا ينتظر شيئا من الكلام. إلا أنه موجود هناك، متناهٍ بوجوده، صخب حيث يمكننا أن نسمع كل شيء، مستعد لأن يغطي، بشظاياها، ما بينه ومبدأ الواقع» فيه تحت اسم العالم الخارجي». لا يمكن قول الواقعي ما دام يكون قد فرغ، دائما، من إحداث تأثيراته عندما تظهر: فتأثيرات الواقعي متأخرة عن الواقعي، «إن الواقعي، باعتبارها مخصوما من الترميز الأساسي، موجود ثمة أصلا». ولعل بإمكاننا أن نعبر، عن هذا التأخر الحاصل في كل لغة، وفي كل صورة بالنسبة إلى السبب الذي سبقها، بالفاظ أخرى تختلف عن القاموس التحليلي: فالأيدولوجيا - كما يعرفها ماركس، باعتبارها نسقا من التمثلات تحدده علاقات الإنتاج في فترة تاريخية معينة - متأخرة بنفس الطريقة عن هذا الواقعي الاقتصادي



الاجتماعي . هذا ما يعبر عنه لاكان بلفظ الإنكار، الدالّ على نفس التفاوت بالنسبة إلى الواقعي . وتحمل هذه الوظيفة الإنكارية الأنا وشغفه الخيالي، [بحيث تكون] تأثيراتها هي حجب السببية النفسية الحقيقية .

يوجد الواقعي خارج البنية، إلا أنه يتجلى، مع ذلك، بطريقتين مختلفتين: ضمن البنية من خلال الموضوع «أ» الذي يعوّضه وحده في لحظات نادرة يقترن فيها الرمزي به، متجاوزا حاجز الأنا، الذي يشكل عرقلة في أغلب الأحيان . عندئذ، يغمر الواقعي ذاتا غافلة بشظاياه . ولكن فلنر، بادئ ذي بدء، الموضوع «أ»، الذي سبق له أن تموقع باعتباره موضوع الرغبة الجزئي . أما أن يكون موضوعا، في الحقيقة، فهذا ما يحدّده فوراً باعتباره جزءا من كل، قد يكون انفصل عنه . إن الموضوع أ هو، أولا وقبل كل شيء، موضوع مسقط، نفاية: جزء صغير من الجسد (طرف من القضيب الذي ينقص في إعادة تشكيل [جسد] أوزيريس خلال سعي إيزيس)؛ طفل ساقط من جسد أمه، وقت ميلاده؛ خرقه يجرّها الطفل، وتحلّ علّ ثدي الأم بعد الرضاع . إن الموضوع أ ينتمي إلى سجلّ ما يخرج من الجسد، حيث يكون الخروج والانبثاق معادلين لسقوط ما . . إن الفقدان هو العلاقة بالواقعي . ولا يمكن إدراكه، [ما دام] غصوما، وموجودا ثمة أصلا، إلا من جهة الفقدان الذي نستشعره تجاهه . وتنتج هذه المناعة التي تميّز موضوع الرغبة الهوام، وهو سيناريو الأصول، الذي يعكس الذات في علاقتها المستحيلة مع موضوع مفقود . لهذا يعطي لاكان، مراجعاً حدود الخطاطة  $\sim$  . هذه الصيغة للهوام  $\diamond$  أ . حيث تشكل ذ الذات الخاضعة للانشطار: وعي / لاوعي، وتشكل أ الموضوع المفقود، وتشكل  $\diamond$  القالب (poinçon) حيث يقترن الخيالي بالرمزي؛ إنها ميزة الذات المفردة، إلا أنها أيضا اتصال العلامة > بالعلامة < ، ضمن نفس العلامة، وحيث تشكل إحداها التضمين بينما تشكل الأخرى الإقصاء . ويدلّ هذا الاتصال الغريب على الحاجز الذي يفصل الذات عن موضوعاتها فصلا جذريا . ولهذا يقول لاكان: إن الواقعي مستحيل .

إن مكان التدخل التحليلي ضمن تركيبة الخيالي والرمزي - التي يشكل الواقعي سببها - صعب التحديد بصورة دقيقة . هل يغير المحلل، وما

عساه يغير؟ بالتأكيد، إنه لا يفعل في الواقعي، ما دام كل ما يسمعه متأخرا عن الفعل المحدد. أما التغيرات التي بإمكانه الطموح إليها، فهي ذات التغيرات التي تحدثها الفعالية الرمزية. ومع ذلك، يبقى علينا تحديد نقطتين. فإذا تتبعنا الإشارات اللاكانية تتبعاً صارماً، كان للمداواة التحليلية وظيفة تجبيرية: «لا فعل إيجابي قصد المرحلة المستقيمة لذاتية المريض». إن الأمر لا يتعلق هنا، كما هو الشأن ضمن التحليل النفسي المدعو «على الطريقة الأمريكية»، بأن نستبدل أنا المريض المتهالك بأنا قوي سيتيح له تجاوز مأزقه. وتقر هذه التقنية عبر غمهي المحلل بالمحلل (analysant)، وتتم على خشبة الخيالي وحدها. أما التحليل النفسي، كما يتصوره لاكان، فيبدو، على العكس من ذلك، وكأنه يحاول اختزال الخيالي عبر تجريب جميع الصور التي يستتبعها. وذلك ليس شيئاً آخر سوى كشف جميع أشكال الاستحالة بالنسبة لذات معينة. من ثم، وعوض تمويه البنيات الرمزية، وعلاقتها العميقة بالموت والغياب، فإن التدخل التحليلي يكشفها. وهذا ما يشهد عليه هذا النص: «لن يتعلق الأمر بمسألة مثل هذه [أي تعزيز أنا مستقل] ضمن حدود التحليل، وإنما سيتعلق فقط بإرجاع سلسلة رمزية تدل أبعادها الثلاثة: تاريخ حياة يُعاش باعتباره تاريخاً - [بعد] الانقياد لقوانين اللغة القادرة وحدها على الختم المضاعف (Surdétermination) ؟ [بعد] اللعبة البيذاتية التي تدخل الحقيقة من خلالها؛ على الوجوهات التي يريد المؤلف فيها رسم الطرق التي يسلكها تكوين المحلل».

إن أول بعد من أبعاد الرمزي الثلاثة هو بعد التاريخ، وبدل الثاني على أن تدخل الرمزي لا يملك من الوسائل سوى وسائل كلمات اللغة، ويفتح الثالث إمكانية الحقيقة: تلك التي يجعلها لاكان، ضمن تشخيص جرىء (والشيء الفرويدي) تتكلم باسم فرويد وتكمن في علاقتها باللاوعي. وتلك علاقة تتميز بالفراية الجذرية: حيث يحول لاكان الترجمة التقليدية لشعار فرويد «Wo es war, soll Ich werden» (ينبغي أن يكون الأنا في مكان الهو)، إلى جملة مختلفة كل الاختلاف، ويحدد مكان الذات داخل العلاقة التحليلية: حينما كان [ذلك]، ينبغي لي أحدث. لعل ما يجتفي، في نهاية المطاف، هو الإنكار: لو كان اختزال الخيالي، على الأقل، ممكناً إلى النهاية. ويقول لاكان

عن هذا الاختزال إنه يجري في العملية العلمية: فالتفكير العلمي ليس سوى الفكر الرمزي وقد اختزل خياليه اختزالاً كلياً. «لم يكن ثمة من فكر سوى الفكر الرمزي، والفكر العلمي هو الفكر الذي يختزل الرمزية بتأسيسه الذات ضمنه». ولهذا السبب تلتقي ذات التحليل النفسي، في نهاية المطاف، وفي نهاية الخطاب اللاكاني بالذات العلمية.

# مرحلة المرأة وتشكل الأنا

جان ميشال بالمي

الطريق إلى فرويد

يولد جاك لاكان في 13 أبريل 1901 بباريس. يتجه نحو الطب، ثم نحو الطب العقلي. في 1932، يدافع عن أطروحته المخصصة لـ«الذهان العُظمي في علاقاته بالشخصية»<sup>(1)</sup>. ويبدو أن هذه الدراسة حول العُظام هي التي قادتته إلى نهايات الطب العقلي التقليدي، الذي وجد في كربلان (Kraepelin)، وكريتشمير (Kretschmer)، وكليرامبو (Clérambault)، أكبر تمثليه، وحيثما يبدأ عمل فرويد. ونعثر على ذكر لهذا التمهيد الممكن، إن لم يكن تمفصلاً بقيينا، ضمن نصّ عنونه: حول مسألة تمهيدية لمعالجة أي ذهان<sup>(2)</sup>، أعاد نشره ضمن كتاباته، حيث يشكل جوهر الحلقة المتعددة من 1955 إلى 1956، حول شريبر (Schreber).

يكتب لاكان: «إلا أن انطلاق الظاهرة هذا، إذا ما تم تتبّعه تبعاً مناسباً، سيُعثر ثانية على هذه النقطة، كما كان الأمر بالنسبة إلينا عندما قادتنا دراسة أولى للعُظام إلى عتبة التحليل النفسي، لثلاثين سنة خلت»<sup>(3)</sup>.

وإذا حاولنا توضيح أهم المؤثرات التي خضع لها لاكان، وجب علينا، دون ريب، أن نولي أهمية كبرى لعمل كليرامبو، الذي يعترف به باعتباره

(1) لو فرانسوا (Le François)، 1931. تستحق هذه الأطروحة الضخمة، والصعبة التناول، أن تُقرأ قراءة متأنية، بكل تأكيد. فهي لا تقدم نظرة توليفية لمعارفنا حول العظام خارج مساهمة التحليل النفسي فحسب، وإنما تتيح لنا أيضاً تدقيق تطوّر لاحق، يمكننا أن نتعرّف على بداياته فيها يتعلّق بنظرية الهوام، وتلك دراسة لا يمكننا القيام بها هنا. . وتعتمد الأطروحة على فحص ثلاثين ملاحظة.

(2) «الكتابات» ص ص 531 - 583، حلقة متعددة في 1955 - 1956. نشرت لأول مرة ضمن «التحليل النفسي»، المجلد 4، 1959، ص ص 1 - 50.

(3) «الكتابات» ص 36.

«أستاذ الأرواح في الطب العقلي». (4) وفي نصّ قصير، عنوانه: حول سوابقنا، يذهب لاكان إلى حدّ كتابة هذا التقدير الرفيع:

«يبدو لنا [مؤلفه]: الآلية الذهنية، بأيدولوجيته الميكانيكية في الاستعارة، القابلة للتقد بكل تأكيد، ومن خلال تناولاته للنص الذاتي، أقرب إلى ما يمكن بناؤه من تحليل [نفس] بنائي، من أي مجهود عيادي [قام] به الطب العقلي الفرنسي».

ويضيف:

«يحقق كليرامبو، من خلال [نظريته في] كينونة النظرية، وانحيازاته الفكرية، ما يشبه تكراراً لما وصفه لنا [بعضهم] مؤخراً، ضمن الصورة القديمة: ميلاد العيادة» (5).

لقد عثر لاكان ثانية على موروث كربلان من خلال كليرامبو. وقد كان الطريق الذي سيقوده إلى فرويد ضرورياً بقدر ما هو فريد. وذلك أن الوفاء للغشاء الشكلي للعرض، وهو الآخر العيادي الحقيقي الذي كنا نميل له [آنذاك]، قادنا إلى ذلك الحدّ الذي ينقلب فيه إلى آثار إبداعية» (6). وبصورة أكثر تحديداً، يبدو أن دراسة وظيفة المثال هي التي قادت لاكان نحو فرويد.

فأولى الأسئلة التي يضعها لاكان على نفسه تتعلق بالهوامات وبفكرة الأنا، ويقدم لاكان، في المؤتمر الدولي الأول للتحليل النفسي الذي شارك فيه، مداخلة حول «مرحلة المرأة». وسجّلت هذه المداخلة، التي تمّت في 31 يوليو 1936، دخوله في الحركة التحليلية.

ولهذا سنفتح دراستنا لأعمال لاكان بالنصّين اللذين كرّسهما لمرحلة المرأة، وهما نصّان جوهريان وصعبان، إلا أنّهما يبدوان لنا مشكلين لحجر الزاوية بالنسبة إلى صرحه النظري.

ويجري هذا الوصف لمرحلة المرأة من خلال محاضرتين: مرحلة المرأة (7)، المقدمة لأول مرة إلى المؤتمر الدولي الرابع عشر للتحليل النفسي،

(4) ن. م. ص ص 79 - 80.

(5) قارن بميشال فوكو، «ميلاد العيادة»، منشورات فرنسا الجامعية، 1964.

(6) «الكتابات»، ص 80.

(7) The Looking-glass phase. النشرة الدولية للتحليل النفسي، المجلد 18، الجزء 1، يناير 1937.

المنعقد في مارينباد (Marienbad) سنة 1936 ، تحت رئاسة إرنست جونز (E. Jones) ، و: مرحلة المرأة باعتبارها مشكلة لوظيفة «الأنثى» ، وهي مداخله قدمها إلى المؤتمر الدولي السادس عشر للتحليل النفسي بزيورخ (Zurich) ، في 17 يوليو 1949<sup>(8)</sup>.

لا ريب أن الامر يتعلق بأحد أخصب إسهامات لاكان في النظرية التحليلية، إسهام لم يتم الإقرار بأهميته بعد. [ولهذا]، سنركز دراستنا لهذه الإشكالية حول ثلاث تيمات أساسية:

- دور مرحلة المرأة في تشكيل الذات.
- دلالة الجسد الخاص (propre).
- المقاربة الجديدة لذهانات الأطفال التي تتيحها.

ويبدو أن المسائل التي جرى نقاشها حول هذه المرحلة غريبة عن الأبحاث الفرويدية. فعلى العموم، وخارج تحليله لـ«هانس الصغير» (وكانت حالة خُوف (phobie) لدى طفل في الخامسة من عمره)، لم يكتف فرويد كبير أكتراث بتحليل الأطفال، ولم يستوقفه مشكل ذهانات الأطفال أبداً. ولعلنا يجمل بنا أن نبحت ضمن أعمال ميلاني كلاين أكثر من بحثنا ضمن أعمال فرويد، عن إمكانية عقد مواجهة مع الأطروحات اللاكانية<sup>(9)</sup>. ومع ذلك، بإمكاننا تحديد تفصيل هذه المسائل مع آثار فرويد، وذلك من خلال تأملنا للمقاليتين التاليتين: تحليل الأنا وسيكولوجية الجماهير ومدخل إلى الترجسية، حيث يخضع فرويد الأنا لإحالة مزدوجة. وحسب لاكان، ستطابق الترجسية مع نظام «الجسد الخاص»، ومع الإحالة الأولى. أما [الإحالة] الثانية فيشكلها تعقد أنظمة التهايات الثلاثة<sup>(10)</sup>.

«إن مرحلة المرأة تعطينا قاعدة الفصل بين الخيالي والرمزي، في تلك اللحظة التي يستولي فيها جود تاريخي يحمل عبثه كل ما يعتبر [نفسه] سيكولوجيا، ولو

(8) «المجلة الفرنسية للتحليل النفسي»، العدد 4، أكتوبر - نوفمبر 1949، ص ص 449 - 455.

(9) خصوصاً فيما يمت إلى العلاقة التي تربط هوام الجسد الجزأ بالمرحلة المدعوة المرحلة شبه العظامية والهوامات الميزة لها.

(10) «الكتابات»، ص ص 82 - 83.

من خلال طرق تدعي الإفلات منه. (١١)

ما دلالة هذه الجملة ذات اللبس الظاهري؟

## مرحلة المرأة وتشكيل الذات

رغم أن هذا التصور لمرحلة المرأة أدخل خلال مؤتمر مارينباد (Marienbad)، منذ 1936، فإنه لم يحصل على صياغته النهائية إلا بعد ثلاث عشرة سنة، أي في 1949، خلال مؤتمر زيوريخ.

لقد ظل نصّ لاكان الأول، المكرّس لمرحلة المرأة، غير دقيق في نقط معينة. أما الثاني، ورغم الصعوبات المألوفة والخاصة بأسلوب لاكان، فهو نص غني بما لا يقاس. ويتعلق الأمر بإظهار الأهمية الخاصة بمرحلة المرأة هاته، من خلال الضوء الذي تلقىه على «تشكل الأنا ضمن التجربة التي يعطينا التحليل النفسي عنها».

يدقّق لاكان، قصد التشديد على الميزة الجذرية لهذا الكشف، بأنه يتعارض مع كل فلسفة «تنبثق مباشرة من الكوجيطو». وبإمكاننا القول، دون مبالغة، إن هذه الجملة تحمل في أساسها بداية لقاء لاكان المقبل مع «البنوية». [إذ] سيظهر أن الإنسان ليس السيد الذي يحكم نظام الدّال، وإنما هذا النظام هو الذي يشكله بوصفه إنسانا بالآخرى، وأن هذا الأخير يُزاح عن المركز بصورة دائمة، لصالح عالم يفلت منه، ويحترقه ببرودته كلية، كما سبق لفرويد أن أظهر ذلك ضمن كتابيه اللذين أهملّا إهمالا كبيرا: «علم النفس المرضي للحياة اليومية»، و«النكتة». ويبدو أن التأكيد على أن «المو يتكلم»، وأن «اللاوعي هو خطاب الآخر» سبق له أن تجسّد مقدما ضمن هذا النقد الجذري للكوجيطو.

سيظهر كلود ليقي ستروس، بدوره، وضمن «البنات الأولية للقرابة»، أن الإنسان يجعله ذلك النظام الخاص بالدّال الذي يتجسّد في البنات اللاوعية أكثر من خلقه لها خلقا حقيقيا. أما «الفكر المتوحش»، فإنه سيفضح سلطان هذا الكوجيطو نفسه، إلا أنه سلطان سوسيولوجي يعمل ضمن

(١١) ن. م. ص 84.

«افتراضية العقل الجدلي [للشخص] لدى سارتر. [ومن ثم]، نفهم الإحالة، التي نعثر عليها ضمن كتابات لاكان، على أعمال ليقي ستروس. فهذا الأخير يختبر، في غالب الأحيان، وعلى المستوى الجمعي للبنى الاجتماعية، نفس الحقيقة، أي تلك الحقيقة التي يكشفها التحليل النفسي، في كل لحظة، ضمن لا وعي الذات.

ينبغي لنا، قبل فهم الدلالة الدقيقة لمرحلة المرأة هذه، أن نعيد لها جدلها الحي. ولأنك أن بإمكاننا إجراء مقاربات متعددة. فقلق الشخصية الفصامية وعلوها، حيث تسعى، أمام المرأة، وبصورة يائسة، لاستعادة وحدة جسدها المجزأ، والانزعاج الذي تولده، لدى طفل عصابي، رؤية صورته وإمساكه بنظرة الآخر في المرأة، والهوامات المحيطة بالجسد المجزأ، وهي هوامات تظهر عندما يبلغ التحليل درجة من التدمير (destruction) عميقة بما يكفي، كلهما تشكل علامات ومقاربات بنفس القدر. وسنختار أكثرها مباشرة، وذلك من خلال دراستنا لسلوك طفل أمام هذه المرأة.

ويبدو أن ثمة صورة طبعت لاكان، في وقت مبكر جدًا، ضمن هذا الاكتشاف: أي صورة طفلة عارية تنظر إلى نفسها في المرأة، وتشير بيدها إلى حرمانها من القضيب.

إذا وضع طفل عمره ستة أشهر أمام المرأة، فإنه يستجيب لرؤية صورته بإيماءة ابتهاجية. وشرع في القيام بمتواليات من الحركات نحو هذه الصورة، حركات تفضح أهمية [هذه الصورة] بالنسبة إليه. «إنه يستشعر، بصورة لُعبية، كما يقول لاكان، الصلة التي تربط الحركات التي يفترضها في الصورة بمحيطها المنعكس، وصلة هذا المركب الكامن بالواقع الذي يضاعفه، أي بجسده نفسه وبالأشخاص، بل بالموضوعات، التي تقف إلى جانبه».

بإمكان هذا النشاط، إذا ما صدّقنا بولدوين (Baldwin)، أن يحدث منذ الشهر السادس. ويشدّد لاكان على أن تجربة مرحلة المرأة تحتفظ بمعناها كاملاً إلى [حدود] الشهر الثامن عشر. وتكشف عن دينامية ليبيدية ظلت متوالية إلى حين دراسة هذه المرحلة. ولا ريب أننا نجد، ضمن النظرية الفرويدية، نقاطاً متعددة تجعل تطوراً مثل هذا ممكناً: ولعل دراستنا للترجسية وانشطار الأنا (Ichspaltung)، للصورة الهوامية والعظام تظهر لنا ذلك بيسر.



ويبدو أن لاكان انطلق من هذه النقطة الأخيرة، كما تشير إلى ذلك الإحالة على أطروحته حول الذهان العظامي. ولهذا سيتمحور هذا التقديم لمرحلة المرأة حول مشكل التهاهي. «ويكفي ذلك أن نفهم مرحلة المرأة باعتبارها تماهيا، بالمعنى الكامل الذي يعطيه التحليل لهذه اللفظة: أي التحوّل الذي يصيب الذات عندما تتقلّد صورة - بحيث يشير استعمال اللفظة القديمة: الصورة الهوامية، ضمن النظرية، إلى [خضوعها] لقدر هذا الأثر [الناتج عن] المرحلة».<sup>(12)</sup>

ستكون مرحلة المرأة، إذا فهمت بهذه الطريقة، أيضا تجربة لنهاه أساس وُغَزَو صورة، صورة الجسد، تَبْنِيْن الأنا، أو «أنا» بالأحرى، وقبل أن تنطلق الذات في جدل التهاهي بالآخر من خلال تَوَسُّط اللغة.

فمرحلة المرأة تعاش باعتبارها جدلا زمنيا يبين تاريخ الفرد. إنها دراما ترى صورة الجسد المستبقة باعتبارها كلية، محل عمل قلى الجسد المجزأ.

يبدو أن الطفل لا يعيش، في البدء، تجربة جسده بوصفه كلية موحّدة. بل هو، وعلى العكس من ذلك، يدركه باعتباره شتاتا لكل أعضائه، ومن ثم، يأتي اسم «هوام الجسد المجزأ». ومن جهة أخرى، بإمكاننا الوقوف على وجود هذا الهوام ضمن ذهانات عديدة، ومن ضمنها الفصام. ويظهر أيضا حالما يبلغ التحليل درجة من التفتيت العدواني للشخص. «ومن ثم، يظهر في شكل أعضاء مفصولة، وفي شكل تلك الأعضاء الممثلة عبر التصوير الخارجي، التي تتخذ أجنحة وأسلحة قصد القيام باضطهادات داخلية، والتي تثبتها إلى الأبد، ومن خلال الرسم، جيروم بوش (J. Bosch)، صاحب الرؤى - وذلك خلال صعودها إلى السمّ الخيالي للإنسان الحديث في القرن الخامس عشر».<sup>(13)</sup>

إن تشكل «الأنا» سيجري تمثيله، ضمن سيناريو الحلم، من طرف رموز مميزة. وسيتعلق الأمر، مثلا، بمعسكر محصّن، بملعب، بحلبة، بقصر.

(12) «الكتابات»، ص 95.

(13) «الكتابات»، ص 97.

ومن ثم، ينبغي لنا أن نسلّم بأن وحدة الجسد ليست أولى، بل هي إفضاء لغزو طويل. أما ما يبدو أنه أول، وعلى العكس من ذلك، فإنها هو قلق الجسد المجزأ. [وبالتالي] فإن وظيفة المرأة والمرحلة المرتبطة بها ستكون هي إنهاء هذا التشتت المفزع، وذلك من خلال إدماج الطفل ضمن جدل سيشكله كذات.

بإمكاننا تقسيم مرحلة المرأة إلى ثلاث محطات أساسية، سنذكر بخطوطها الرئيسية.

ففي لحظة أولى، يدرك الطفل انعكاس المرأة باعتباره كائنا واقعيا، يحاول الإمساك به أو الاقتراب منه. ويردّ على هذه الصورة بإلياءة ابتهاجية، إلا أن كل شيء يبدو وكأنه يشير إلى أن هذا الحضور المراوحي، وهذه الصورة التي هي صورته، يجري التعرف عليها باعتبارها صورة [شخص] آخر، وتذكر صورة الآخر، وعلى العكس من ذلك، باعتبارها صورة لجسده الخاص به.

وسيفهم الطفل، في لحظة ثانية، أن آخر المرأة ليس سوى صورة، لا كائنا واقعيا. لن يبحث على الإمساك بالصورة، ولن يبحث عن الآخر خلف المرأة، ذلك أنه أصبح يعلم الآن أنه لا يوجد ثمة أي شيء.

أما المرحلة الثالثة فلن يطبعها التعرف على الآخر باعتباره صورة فحسب، وإنما سيتعرّف على الآخر أيضا باعتباره صورته. والآن، أصبح الطفل يعلم أن انعكاس المرأة صورة، وأن هذه الصورة صورته.

إن غزو هوية الذات سيتمّ من خلال هذا الجدل بين الكينونة والمظهر، وعبر الصورة الكلية والمستبقة لوحدة جسدها.

ومن ثم، ستكتشف هذه الصورة الكلية للجسد على أنها [صورة] مبنية لهوية الذات بواسطة الجسد [الخاص بالذات]. ولهذا يكتب لاكان: «ومن ثم، تتكشف لنا وظيفة مرحلة المرأة باعتبارها حالة خاصة [من حالات] وظيفة الصورة الهوائية، ألا وهي إقامة علاقة الجهاز العضوي بواقعه، أو، كما يقال، علاقة العالم الداخلي بالعالم المحيط»<sup>(14)</sup>.

ينعت لاكان، ضمن مداخلته أثناء مؤتمر زيوريخ ، هذا الشكل بلفظ  
 الأنا المثالي، وهو ترجمة غريبة جدا، وغير مبررة لتعبير فرويد: (Ideal-Ich) .  
 صحيح أنه لن يعود إليها لاحقا. وينبغي لنا أن نرى في هذا التماهي الأول،  
 [خلال] مرحلة المرأة، أصل جميع التماهيات الثانوية [التي ستعرفها] الذات.  
 وسنشير إشارة مقتضبة إلى التطورات الممكنة لهذا التصور في اتجاهين مختلفين:  
 [فمن جهة]، ثمة النظرية اللاكانية حول العدوانية، [ومن جهة أخرى]،  
 المقاربة الجديدة لذهانات الأطفال التي حاول القيام بها [بعضهم] في أثره.

تظهر لنا مرحلة المرأة أن بناء الذات ليس إفشاء لفعل [ناتج عن] زكاة  
 (aperception) صرفة، وإنما يقتضي صورة الجسد كوسيط. ومن ثم، يجد التقليد  
 الديكارتي، من مين [دي بيران] (M. de Biran) إلى هوسرل (Husserl)، نفسه  
 مبعدا جملة وتفصيلا.

ومن الصعب تحديد أصل مرحلة المرأة هذه.

سيحاول لاكان، ضمن العديد من كتاباته، أن يعطي تفسيراً لذلك:  
 قد يكون علينا أن نبحث عن سبب هذه المرحلة ضمن بكون الولادة لدى  
 الإنسان، أو بتعبير آخر، ضمن تطور المحور المخي الشوكي (névraxe) خلال  
 الشهور الستة الأولى. ويذكرنا هذا بصيرورة تكوّن الجنين، حيث يرى بولك  
 (Bolk) أصل التطور الأعلى للمحويصلات المخية.

وقد ينتج عن ذلك، حسب لاكان «النضج المبكر للإدراك البصري  
 (الذي) يأخذ قيمته كاستباق وظيفي». ومن ثم، قد تكون بنية التعرف  
 البصرية مهيمنة بصورة لا نقاش فيها. وسيشكل التماهي بهذا الشكل الأول  
 تلك «العقدة الخيالية»<sup>(15)</sup> التي يجهّد التحليل النفسي لفهمها تحت اسم  
 «الترجسية».

### العدوانية، التماهيات والصور العتيقة

سنحاول أن تقدّم، في الفقرات التالية، بعضاً من أكثر الاتجاهات  
 خصبا، وهي الاتجاهات الناتجة عن هذا الاكتشاف اللاكاني لمرحلة المرأة.

(15) «أقوال حول السببية النفسية». ص ص 186 - 187.

وستكون أول مسألة يجري النظر فيها هي مسألة التهاوي والعدوانية.

لقد أدت بنا مرحلة المرأة<sup>(16)</sup> إلى الخلاصات التالية:

- تستبق الذات نضوجها الخاص من خلال إمساكها بالشكل الكلي لجسدها الخاص [بها] في حالة صورة خارجية عنها، في فترة سابقة على مفهوم الخطاطة الجسدية.

- يتهاوى الطفل بهذه الصورة التي ليست ذاته، إلا أنها تتيح له التعرف على نفسه. ويتحقق الخيالي ضمن هذا التعرف.

- يسدّ، من خلال إقامته علاقة بين جسده وهذه الصورة، فراغاً، وفغوراً بين حدّي العلاقة، وذلك عبر رغبة تحدّد الأنا.

- بإمكان الشكل الذي يأخذه الجسد ضمن فضاء الذات الخيالي أن يسمّى جشّالت، في حدود كونه يبين الأنا، الذي لا يوجد إلا في علاقة هذه الصورة بالخيالي نفسه.

كما سبق لنا أن شدّدنا على ذلك، فإن التهاوي البدائي الخاص بمرحلة المرأة [يشكل] أصل جميع غمّاهيات الذات الآتية فيها بعد. وفي أغلب الأحيان، فإن تفكيك التبيين الذي ستحدّثه الصيرورة الذهانية، سيصاحبه تفكيك لتبيين صورة الجسد.

ولا ريب أن ثمة علاقة خاصة تربط الإنسان بجسده، تتجلّى، بنفس الوضوح، في عمومية نفس الممارسات الاجتماعية، مثل طقوس الوشم، التي يدرسها ليفي ستروس، أو الحزّة (incision) أو الختان أو الموضّة. [ومن ثم،] ينبغي لنا أن نكتشف معنى العدوانية من خلال هذه العلاقة الخاصة.

ولنلاحظ، باديء ذي بدء، أن ألعاب الأطفال، كحزّ الرأس وبقر البطن تبيّنات عفوية تنبثق من خيالهم<sup>(17)</sup>. ويبدو أن العدوانية [لدى الطفل]

16) يبدو أن لاكان يستعمل تعبير «مرحلة المرأة» أو «طور المرأة» دون تمييز بينهما، مع ميل خفيف إلى تفضيل التعبير الثاني.

17) قارن بلاكان: «العدوانية في التحليل النفسي»، وبالتحديد التي أنجزتها ميلاني كلاين حول المرومات وألعاب الأطفال.

قوامها علاقة متميزة بصورة جسده الخاص به أو بجسد الغير. ولا يزال أحسن مثال على ذلك هو دمية مفككة ومطروحة في ساحة (HLM). ويذكرنا ملعونو جيروم بوش (J. Bosch) الذين تمزقت أوصالهم في فضاء سماء مشتعلة، أيضا، بمشاهد الحلم الخارقة التي تظهر ثانية في التحليل عندما يبلغ تثبيات عتيقة.

يطلب منا لاكان أن نعتبر أن جميع صور الخصاص، والتمزيق، وبقر البطون الواردة بين الصور الهوائية العتيقة تنتمي إلى نفس البنية، أي البنية الخاصة بهوام الجسد المجزأ. هنا أيضا، يبدو أن نفس الهوام العتيق يعود للظهور من خلال الصور التي يحويها، ولهذا يكتب لاكان:

«يتيح تصور عدوانية ما، باعتبارها توترا مترابطا مع البنية النرجسية ضمن صيرورة الذات، أن نفهم - ضمن وظيفة مصوغة صياغة بسيطة جدا - جميع أنواع الأعراض والشذوذات لهذه الصيرورة».

ولا يتناقض هذا الاختزال للعدوانية الأساس، التي نكتشفها ضمن اللاوعي، في الهوام العتيق للجسد المجزأ، بأية صورة من الصور، مع خلاصات ميلاني كلاين، فيما يتعلق بدراسة «الوضعية الخَوَرية» (position depressive) كما تتكشف لنا ضمن الهوامات.

ولعله كان ينبغي أيضا موقعة النرجسية في هذا «التقاطع البنائي»<sup>(18)</sup> الذي يتيح لنا فهم كيف يكون بإمكان الذات أن تظل مثبتة على صورة ساحرة ومستتلة لها. بل يذهب لاكان إلى أن يحاول إلقاء الضوء على المازوشية الأصلية و«غريزة الموت»<sup>(19)</sup> من خلال مرحلة المرأة.

قد يجمّل بنا فهم هذه المحدّدات جميعا انطلاقا من وظيفة الجسد الأصلية باعتباره دالا. ولاشك أن مقارنة بين أطروحات لاكان والأطروحات التي دافعت عنها كل من ميلاني كلاين وشارلوت بيلر (Ch. Bühler)، ستكون غنية بالدروس. إلا أننا لا نستطيع، للأسف، وفي إطار هذا العرض محاولة القيام بمثل هذه المقارنات، التي قد تقتضي منا تذكيرا دقيقا بمذهبيها.

ولنكتف هنا بأن نفهم، من خلال ما يقوله لنا لاكان حول الموضوع، الوظيفة

(18) «الكتابات»، ص. 113.

(19) «الكتابات»، (ص ص 186 - 1987) (أقوال حول السببية النفسية).

الجوهرية التي يلعبها هذا الهوام [المتعلق] بالجدس المجزأ في فهم الهوامات العدوانية التي يعرفها المحللون النفسيون حق المعرفة.

وينبغي لنا أن نلاحظ، باديء ذي بدء، أن الإحراج (apone)، الذي وقع فيه فكر فرويد، حينما حاول إعطاء صياغة لغزية الموت، يوجد في قلب مفهوم العدوانية. وسنصوغ، على أثر لاكان، اللحظات الجوهرية لهذا التصور في شكل أطروحات<sup>(20)</sup>.

الأطروحة الأولى: تتجلى العدوانية ضمن تجربة ذاتية من حيث تشكلها ذاته.

وحدها ذات [مفردة] تستطيع فهم معنى وتأويله. وبالعكس، ينبغي لنا الإقرار بأن كل ظاهرة معنوية تستيع ذاتا. فالعدوانية، سواء أكان الأمر يتعلق بسلوك أم بهوام، بل حتى بحلم، إنها هي دائما ظاهرة معنوية في تناول ذات مفردة.

الأطروحة الثانية: نعطي لنا العدوانية، ضمن التجربة، باعتبارها قصدا عدوانيا وصورة للتفكك الجسدي، وإنها تبرهن على فعاليتها في هذه الصيغ.

للقصد العدواني الجلي فعالية خاصة. ومادامت قصدية، فإنها تلغم وتفتت. وكما يكتب لاكان: «وأنا التي كنت أعتقدك عاجزا!»، هكذا كانت تتأوه أم مطلقة صرخة نمرة في وجه ولدها الذي اعترف لها، بصعوبة، بميولاته المثلية. وكان بإمكاننا أن نرى أن عدوانيتها المستمرة كمرأة رجولية لم تذهب سدى. وقد كان من المحال علينا أبدا أن نصرف عنها، في مثل هذه الحالات، ضربات المهمة التحليلية ذاتها<sup>(21)</sup>.

إن تعبير العدوانية ليس هو الشرط الضروري للتعرف عليها. وبإمكاننا التكلم عن حضور عدواني. إذ تبرهن على ذلك تغيرات القوالب، أي الصور الهوامية، برهنة جيدة. وبين هذه الأخيرة ثمة ما يمثل الناقلات المختارة

(20) قارن، فيما يتعلق بهذا الفصل كله: «العدوانية في التحليل النفسي»، «الكتابات» ص 101 - 124.

(21) «الكتابات» ص 104.

للمقاصد العدوانية، بحيث تحملها بفعالية يمكننا تسميتها سحرية. وتلك هي صورة الخشاء والوهص (éviration)، صور البتر وفك الأوصال، صور الخلع وبقر البطون، صور الافتراس وتشظي الجسد، أي باختصار تلك الصور الهوامية التي جمعتها شخصيا في خانة الصور الهوامية للجسد المجزأ، وهي الخانة التي يبدو أنها بنائية جدا». (22).

الاطروحة الثالثة: تحدّد نوابض العدوانية الأسباب المحفزة لتقنية التحليل.

إن المقاصد العدوانية للذات تدخل ضمن ما أسماه فرويد «التحويل السليبي»، وهو العقدة التي تفتح الدراما التحليلية. وتمثل هذه الظاهرة، إذا ما أولت تأويلا صحيحا، لدى المريض تحويله الخيالي - على شخص المحلل - لصورة من الصور الهوامية العتيقة بهذا القدر أو ذاك، صورة تكون قد استنتت، من مراقبة الأنا، هذه الوظيفة أو ذاك المقطع الجسدي، صورة تكون قد أعطت، مع ذلك، ونتيجة للتأامي، شكلها لأية سلطة من سلطات الشخصية. وقد يكون بإمكاننا أن نظهر الدور الحاسم الذي يلعبه القصد العدواني ضمن المستعربا، والعصاب الخوافي والعصاب الهومي، وحيثما يصعب إبطاله أيما صعوبة.

وقد يكون لنا أن نسلم، على سبيل الافتراض، بأن الموضوعات الداخلية السيئة لدى ميلاني كلاين - التي يحدث عملها التحليلي الإسقاط - تطابق الصور الهوامية للجسد المجزأ، التي درسها لكان، من خلال الظاهرة المميزة للعدوانية.

الاطروحة الرابعة: العدوانية ميل مترابط مع صيغة للتأامي نسميها نرجسية، [وهي] تحدّد البنية الشكلية لأنا الإنسان، والبنية الشكلية لسجل الكيانات المميّزة لعالمه.

إن الميل العدواني يتكشف على أنه أساس ضمن متوالية من الحالات الدالة للشخصية، كالذهانات شبه العظامية والعظامية. فالعلاقة الإيروسية، التي يثبت فيها الفرد على صورة مستلبة لذاته، هي الشكل الذي يجد فيه الأنا

أصله. وسيؤدي كل تغيير للتماهي الأصلي إلى اضطرابات لاحقة ستمس سلوكيات التماهيات بالتحديد، وهذا ما نجده في العظام. ويتيح لنا تصور العدوانية، باعتبارها توترًا مترابطًا مع البنية النرجسية ضمن صيرورة الذات، أن نفهم، ضمن وظيفة بسيطة نسبيًا، جميع أنواع العوارض والشذوذات [التي تصيب] هذه الصيرورة.

ينبغي لنا، هنا، أن نفهم عقدة أوديب باعتبارها تماهيا ثانويا، من خلال اجتياف (introjection) الصورة الهوامية لأحد الأبوين من نفس الجنس. إلا أن هذا التماهي يبهت هو ذاته التماهي الأولي، الذي يبين الذات باعتبارها متنافسة مع نفسها. ولهذا فإن «التماهي الأوديبى هو ذاك التماهي الذي تتعالى الذات عبره عن العدوانية المكوّنة لتفرديتها (individuation) الذاتية الأولى»<sup>(23)</sup>.

الاطروحة الخامسة: إن تصوّرًا مثل هذا للعدوانية - باعتبارها إحدى الإحداثيات القصدية للأنسان، وخصوصا [الإحداثية] التي تهم مقولة المكان، - يجعلنا نتصور دورها ضمن العصاب الحديث وانزعاج الحضارة.

هذه الأطروحة اللاكانية تتوضّع انطلاقًا من «فينومينولوجيا الروح» هيغل، التي يشهد بها لاكان صراحة<sup>(24)</sup>. إن هيغل، برفعه صراع السيد والعبد - وهو صراع من أجل الخطوة البحتة، حيث يروم كل منهما الحصول على اعتراف الآخر دون اعتراف مقابل - إلى مثابة الرمز بالنسبة لتاريخ العالم بأكمله، إن هيغل «قد أعطى، وإلى الأبد، الوظيفة الخاصة بالعدوانية ضمن الأنطولوجيا البشرية، حيث تبدو وكأنها تنبأ بالقانون الحديدي لعصرنا هذا»<sup>(25)</sup>.

وسنعود إلى الدلالة الخاصة جدا التي يكتسيها الجدل الهيغلي ضمن إشكالية لاكان. ولنتذكر، في هذه اللحظة، أن هيغل هو الذي اعترف للعدوانية بأعمق أبعادها، ذلك أنه بعد أنطولوجي.

(23) «الكتابات»، ص 119 - 117.

(24) ن. م. 121.

(25) ن. م. 121.



من هنا أيضا يجري التذكير بالمعنى الذي تحمله آخر مقالة كتبها فرويد : «انزعاج ضمن الحضارة» (Das Unbehagen in der Kultur) . فعندما كان فرويد يرى - من خلال وصفه للجدل القاتل الذي دخلت فيه الحضارة - وضمن الصراع الأبدي بين غريزتي إيروس وتاناتوس [الموت]، المكان الذي سيتقرر فيه مصيرنا، وعندما كان يتساءل عن قدرة الثقافة المعاصرة على إيقاف موج العدوانية الذي يتدفق على العالم، فإنه أقرب ما يكون من ذلك الجدل الذي سطر هيجل قانونه إلى أبد الأبدن .

سنوقف هنا عرضنا للتصور اللاكاني حول العدوانية . وسنستمر في دراسة مرحلة المرأة وهوام الجسد المجزأ من خلال مقاربة الذهانات الطفلية التي تجعلها نظرية لاكان ممكنة .

### مرحلة المرأة وذهانات الطفل

تبدو عقدة أوديب وكأنها تختفي هذه الإشكالية الخاصة بالنهاية الأصلية إخفاء كاملا . ومع ذلك، قد نكون على خطأ إذا ما اعتقدنا أن هذه المرحلة الحاسمة في تشكل الذات تختفي دون أن تترك أثرا . بل على العكس من ذلك، تظهر لنا دراسة الذهانات الطفلية كم هي محملة بالأخطار .

فإذا تسلل صدع ضمن هذا الجدل الخاص بتشكيل الذات، ظلت غير مكتملة أبدا، أو أنها، مثلها في ذلك مثل قماش ناقص النسيج، ستسفل إلى حدود التلف الشامل . «إننا لا ننصّر الأنا إلا باعتباره نسقا مركزيا من هذه التشكلات، نسقا ينبغي فهمه، كما تفهم هي، ضمن بنيتها الخيالية، وضمن قيمته الليبديّة» . هذا ما يكتبه لاكان ضمن نص يحمل عنوان : أقوال حول السببية النفسية<sup>(26)</sup> . وستعودنا هذه الجملة في فهمنا لتلك الذهانات الطفلية .

رغم جهود آنا فرويد وميلاني كلاين، ينبغي لنا أن نقر بأننا لا نعرف إلا أشياء قليلة جدا عن ذهانات الطفل . بل إن استقلاليتهما غير معترف بها في أغلب الأحيان، ويقنع [الباحثون] برّد بنياتها إلى بنيات الراشدين، متجاهلين

بصنعهم هذا كل خصوصيتها<sup>(27)</sup>. ولا شك أن أعوص مشكل ضمن التحليل النفسي [الخاص] بالأطفال هو ذاك المعني بتشكل أنا الطفل الذهاني.

لم يكن التحليل النفسي للأطفال، في بداياته، سوى تطبيق مباشر للمناهج الممارسة لدى الراشد. وبإمكاننا أن نقول، بصفة عامة، إن تطبيق التحليل النفسي على الطفل كان متأخرا نسبيا. وبالفعل، فقد تصرّمت عشر سنين بين تحليل هانس الصغير، وهو التحليل الذي أجراه فرويد سنة 1905، وظهور التحليل النفسي للأطفال كفرع مستقل.

إن أول التحاليل التي أجريت كان ذاك الذي قامت بها هرمينه فون هوغ هيلموت (H. von Hug-Hellmuth)، حوالي سنة 1915<sup>(28)</sup>. وفي نفس الفترة كانت كل من ميلاني كلاين ببرلين، وأوجيني سوكولنيكا (E. Sokolnicka) وصوفي مورغنشتيرن (S. Morgenstern) بباريس، وأنا فرويد بفيينا يقمن بأبحاث مماثلة.

إلا أن المسائل الأولى التي أثرت على هذا النحو كانت تتعلق بمشاكل تقنية أكثر من تعلقها بالإشكالية الحقيقية التي تثيرها هذه الصراعات الطفلية.

إن أنا فرويد، مثلا، تحلّل جميع إراليات الأنا الدفاعية تحليلا مطوّلا، سواء أتعلق الأمر بأنا الطفل أم بأنا الراشد، إلا أنها لا تساءل عن تشكّله إلا فيما ندر. ومن المؤكد أن الأنا الذي تحلّله أنا سبق له أن تشكّل. [أما] مشكل هذا التكوّن فإنه يطرح خارج أفق أبحاثها. والحال أن المشكل الذي نصادفه في الظواهر الذهانية يتعلق بهذه المرحلة بالتحديد.

وتبدو مساهمة ميلاني كلاين أغنى في هذه النقطة. ومن المستحيل تقديم غنى تصوّراتها في صفحات معدودة. ومع ذلك، سنحاول جهدنا أن نرمّم بعض الشذرات لنجعل الحوار مع الإشكالية التي يطرحها جاك لاكان ممكنا.

ستساءل، بصورة جوهرية، عن مشكل المرامات اللاواعية في علاقتها بتشكّل الموضوع.

(27) قارن بدراسة ج - ل لانغ «المقاربة التحليلية للذهانات لدى الطفل»، ضمن «التحليل النفسي»، المجلد الرابع، ص 51، «التحليل النفسي للطفل»، لفكتور سميرنوف، منشورات فرنسا الجامعية، 1966.

(28) إلا أن هذه التحاليل لم تنشر إلا في 1919.

تعتبر ميلاني كلاين أن الهوام<sup>(29)</sup> اللاواعي هو الممثل النفسي للنزوة. إنه يوجد أيضا منذ الأسابيع الأولى من العمر. فخلال الأشهر الأولى، تعبر جميع رغبات الطفل عن نفسها عبر الصيغة القمية. حيثذ يكون الموضوع المحدد هو ثدي الأم. فمن حيث كون هذا يمثل موضوعا جزئيا، بإمكان الطفل هلوسته وتهويمه (fantasmer). وثمة إمكانية أخرى ينبغي تصوّرها: بإمكانه أن يصبح مجتافا (introjecté). ومن ثم، سيدرك ثدي الأم، ذلك الموضوع الجزئي، باعتباره جزءا لا يتجزأ منه.

بإمكان الطفل أن يعيش الموضوع المجتاف باعتباره «طيبا» أو «سيئا»، حسب إشباع حاجته أو إحباطها. ومن جهة أخرى، ليس الثدي هو الموضوع الوحيد القابل للاجتفاف. وتعتبر ميلاني كلاين، في تعارض مع أطروحات فرويد وأنا فرويد، أن عقدة أوديب بإمكانها أن تتشكل بين الشهر السادس والسنة [الأولى]. ومن ثم، لن تكون الأم تلك التي تملك الثدي، الطيب أو السيء فحسب، وإنما هي أيضا تلك التي تملك قضيبي الأب من خلال إدماجه.

وبدوره سيصير القضيب، نتيجة لتعديلات هوائية، قضييا «طيبا» أو «سيئا»، مرغوبا فيه ومرهوبا.

سنجد إقامة صلة بين الذات والعالم الخارجي نفسها تخضعة، بصورة دائمة، للعبة هذه الهوامات. وسيُجتاف الواقع الخارجي، بحيث سيلعب دور الواقع الداخلي أيضا. وستعيد ميلاني كلاين تناول الأزواجية الغريزية، التي أدخلها فرويد ضمن مقالته: «وراء مبدأ اللذة»، بحيث ستهاهي نزوات التدمير بالموضوعات السيئة، والنزوات الليبيدية بالموضوعات الطيبة. ومادام على الطفل أن يكون قادرا، منذ الأيام الأولى، على مواجهة الهجسبات الغريزية، فإن ميلاني كلاين تؤكد أنه أصبح يتوفر على أنا بدائي. بعد ذلك سيمفصل الموقفان: الاضطهادي والخواري (dépressivo). ومع ذلك سنوقف (29) سنستعمل الإملاء (phantasme) في الحالة الرائعة، ذلك أن هذه اللفظة تحمل، ضمن عمل ميلاني كلاين، قيمة خاصة. فهي تشير، أولا وقبل كل شيء إلى الانتاجات الخيالية اللاواعية، وحيث تستعمل لفظه (fantasme)، بالأحرى، للإشارة إلى الإنتاجات الواعية: قارن فكتور سمبرنوف: «التحليل النفسي للطفل»، منشورات فرنسا الجامعية، 1966.

هنا عرضنا لأطروحات ميلاني كلاين هذه. فمهما يكن ثراؤها، ينبغي لنا الإقرار بأنها لا يمكنها، فيما يتعلق بالمسائل التي تشغلنا، أن ترضينا إرضاء تاما. وبالفعل، بإمكاننا أن نوجه إلى ميلاني كلاين نفس المؤاخذه التي وجهناها إلى آنا فرويد: إنها تنظر إلى الأنا دائما باعتباره مشكلا، لا في حالة تشكل. وكما لاحظت آنا فرويد نفسها ذلك، فإن الأنا، ضمن تصور ميلاني كلاين، هو ذلك الحدّ الفاصل بين العالم الخارجي والكائن، بين ما أفتشي وما لا يمكن إفشاؤه.

إن ميلاني كلاين تذبّب الأنا ضمن معيش التجارب الأولية وتمتنع عن كل تحليل بنائي. وهي تصف المرحلتين، شبه العظامية والخورية، كمحطتين خارج أي تأويل لبنائيهما. ومع ذلك، فإننا نجد، ضمن أعمال آنا فرويد وميلاني كلاين، مقدّمات [تبشر] بتأويل مخالف، بإمكاننا محاولة القيام به انطلاقا من أطروحات لاكان. ويبدو لنا أن هذا هو الدور الذي تلعبه الأهمية الموكولة للتزوات الجزئية، وتكامل الزوج الذي لا ينقسم: الليبيدو - التدمير (libido-destrudo)، وخصوصا لإدخال شخصية ثالثة في بناء الواقع.

يبدو، في غالب الأحيان، وحسب أعمال هاتين المؤلفتين، أن لا طائل من وراء أي بحث تحليلي لهذهانات الأطفال، مادعنا لا نستطيع تطبيق التحليل نفسه إلا في حالات العصابات الطفلية خلال فترة الكمون. ومع ذلك، يبدو لنا أن دراسة الهوام اللاواعي في علاقته بتشكيل الأنا تقدم لنا طريقا ممتازة نلج فيها تحليل الظاهرة الذهانية. وما تكون وظيفة الهوام اللاواعي على وجه العموم؟ تعتبر آنا فرويد أن له وظيفة دفاعية بصورة جوهرية. إنه تشكل من الحلول الوسطى بين اللذة والواقع والأنا الأعلى. وهو وإوالية من إوالات الدفاع. أما بالنسبة إلى ميلاني كلاين، وكما رأينا ذلك، فإن الأمر يتعلق بممثل لا واع لزوة مهيمنة. إذ يستبج اجتياف الثدي الطيب تعزيز غرائز الحياة، وستكون التشكلات السادية [لمرحلة] الطفولة الأولى هي السبب الأصلي في القلق. ومن ثم، فإن ميلاني كلاين تجعل المراحل الأوديبية تبدأ في هذه [المرحلة] السادية القمية. [ولذلك] ستوجّه هذه الهجمات السادية أولا ضد ندي الأم، ثم بعد ذلك ضد الأم التي يعتبر أنها تحوي في أحشائها قضيب الأب. هكذا يتشكل أنا أعلى طفلي مبكر. وسيصبح الثدي السيء، من خلال

إسقاط ذي طبيعة عظامية، ممثلاً لنزعات الموت التي تميّز المرحلة شبه العظامية حيث يهيمن الموضوع السيء.

ستؤدي النزوات المدمّرة الموجهة ضد الموضوع المحبوب إلى تجديد الإحساس بالذنب والقلق، تجديدًا يشكل مرحلة خورية مركزية.

وسيكون الظهور اللاحق للحالات الذهانية مشروطًا بمعجز الطفل على تجاوز الصعوبات المرافقة لشروط التطور هذه. وقد تظل ثمة نقط تثبيت: ومن ثم، قد تطابق المرحلة شبه العظامية ظهور الفصام، وتطابق المرحلة الخورية الحالات الهوسية.

ولعله ينبغي لنا أن نفهم الهوام اللاواعي باعتباره دفاعًا هدفه حماية الموضوع الطيب المجتاف من تهديد الموضوع السيء والذات السادية. وفي الحالة التي قد يصبح فيها الإسقاط هو الإوالية الجوهرية، قد يكون ثمة خطر ينذر بظهور الذهان.

ولكن، هل تكفي مفاهيم من قبيل الإحباط والنكوص لتعليل هذه الإشكالية المتجلية في الذهانات الطفلية؟

لقد انتقد لاكان، خلال حلقة الدراسية لسنة 1956-1957، الالتباسات والمغالاة الملازمة لمفهوم الإحباط<sup>(30)</sup> هذا انتقاد عنيفًا. وينبغي لنا أن نشدّد، أخيرًا، على الصعوبة الكامنة في تمييز النكوص العصابي عن النكوص الذهاني. فكثير من الأطفال الذهانيين لا يظهر عليهم أي أثر للعودة إلى السواء أبدًا. بل يبدو أن تطور الأنا، وتكوّن الذات، هو الذي أخطأ الطريق، أو أنه ظل واقفًا في مرحلة تسرّع كل جدل التشكل، ضمن عالم الخيالي. ومن ثم، تركنا نظرية كلاين حول «نقط التثبيت» غير راضين كل الرضى.

وتتيح لنا أعمال لاكان إلقاء الضوء على مشكل الذهانات الطفلية انطلاقًا من تشكّل «الأنا» مثلما يجري ذلك خلال التهاهي الأصلي الذي يطبع مرحلة المرأة. وينبغي لنا أن ندخل، هنا، التصور الجوهري للجسد الخاص.

(30) الذي نبحث عن أثر له ضمن أعمال فرويد دون جدوى، وهو الذي يتكلم عن Versagung، أي التخلي، ولا يتكلم أبدًا عن الإحباط.

يسمح لنا هذا التصوّر للجسد الخاص أن نفهم، في آن معا، علاقة الذات بالواقع، كما يكشفها التحليل، ونفهم أيضا الأخطار المنذرة بظهور اضطرابات ذهانية يثي بها هذا التطور.

عندما يبلغ الطفل السنة والنصف، لا تكون له معرفة حقيقية بجسده الخاص به، بعد، باعتباره كلية متميزة عن العالم الخارجي. ولكن ترى ما يجري في هذه الفترة، بين ستة عشر وثمانية عشر شهرا؟ على هذا السؤال نجيب نظرية لاكان حول مرحلة المرأة. فالذات تستبِق نضوجها الخاص من خلال إدراكها الشكل الكلي لجسدها الخاص في حالة صورة خارجة عنها، في فترة هي، بالتالي، فترة سابقة لتصوّر الخطاطة الجسدية، ويتمكن الطفل من التعرف على نفسه من خلال تماهيه بهذه الصورة، التي ليست هو.

ويكفي أن تحدث قطعة ضمن هذا التعرف على الجسد، في مستوى الخيالي، لكي ينهار جدل هذا التشكل جميعه. ومن ثم، ينبغي النظر إلى الذهان لدى الطفل باعتباره نتيجة لاضطراب أساس يصيب علاقة الطفل بجسده الخاص، وهي علاقة معيشة في مستوى الخيالي. ومن ثم، سيعاود هوام الجسد المجزأ ظهوره ضمن التدمير الذهاني.

من ثم، سيعيد كل صراع بعث أكثر التمثلات العتيقة إقلاقا. وبالتالي، ينبغي لنا أن ننظر إلى مرحلة المرأة هذه، كما يعبر عن ذلك ج. ل. لانغ (J.L. Lang) باعتبارها «تركزا للأنثى كوظيفة لا محركة». إن مرحلة المرأة تشرف، من حيث كونها «تشكل الأنثى تشكيلا قريبا»، على جميع الإصابات التي يسببها الذهان. وكما يكتب ذلك ج. ل. لانغ مرة أخرى: <sup>(31)</sup>

«ومن ثم، يحتفظ الأنثى الخيالي، إزاء هذا الأنثى الأخذ في التكوّن كذات، وبصورة دائمة، بعلاقة تتموقع في سجل الرمزي، إلا أنها علاقة مدموغة بطابع الخيالي. ومن ثم، ألا يمكننا أن نقول بهذا المعنى إن وظيفة الرمزي تضبط الخيالي؟»

لاشك أن هذا الانتقال من البعد الثاني إلى البعد الثالث لا يجري بدون

(31) ج. ل. لانغ، «المقاربة التحليلية للذات لدى الطفل»، ضمن «التحليل النفسي»، المجلد الرابع، ص ص 70 - 71.

صعوبة. فالطفل سينفتح، خلال هذا الانتقال، على فغور الرغبة وجدها الذي سيؤدي به إلى أن يتهاهى بأبيه باعتباره صاحب القضيبة.

فإذا ما تعذر اجتياز مرحلة من هذه المراحل، وإذا ما اصطدمت باستحالة التهاهى، فإن الذهان يهتد بالظهور. ولهذا ليس مما يستغرب له أن يستجيب عدد من الأطفال الذهانيين لرؤية صورتهم بسلوك غريب. إنهم لا يحتملون رؤيتها على وجه العموم. يبدون وكأنهم جزعون وقلقون أو يظنون في جمود تام وكأنهم مسكرون في مواضعهم، حيث يظهرون، من خلال ذلك، أن ثمة انبعاثا لنقص لا يمكن لأي شيء إرضائه. وكما يكتب ج. ل. لانغ: (32)

«لجري الأمور وكان شيئا ما بين ما هم وما ليس هم يوحي بمرآة على وجه التحديد، كأنهم يبحثون عن [نقطة] استدلال، عن سند يمتنون منه دائما، كما لو كانوا يصطدمون بشاشة لا تعكس لهم سوى الاعتراف بمعجزهم الخاص».

إن الذهاني الصغير يرفض صورته ويلفظها، ويحاول إما أن يهرب منها، أو أن يظل يحمل نظرة ذابلة في مواجهة هذه الصورة التي لا يبدو عليه أنه يتعرف عليها. وإذا لم يكن وحيدا أمام المرآة، فإنه يشير إلى نفسه ويهرب، حيث لا يمكنه أيضا تحمل نظرة الآخرين في المرآة. ولا شك أن هوام الجسد المجزأ يعاود ظهوره هنا. ولعل الإوالية التي وصفناها ميلاني كلاين تحت اسم التهاهى الإسقاطي تطابق، ضمن النظرية اللاكانية، غماهي الجسد المجزأ بالموضوع؛ وهو غماه مجزئ.

بعبارات أخرى، قد يكون علينا أن نبحث، ضمن اضطرابات الصورة المرآوية وعلاقة [الذات] بالآخر، عن الأصل والشرط [المحددتين] لظهور الذهانات الطفلية. ومن ثم، قد نخصص استحالة تجاوز [الطفل] لمستوى المرحلة المرآوية، وعدم ولوجه النظام الرمزي للأنثى، البنية الذهانية، بينما نعثر على الهوامات البدائية والإحالة على صور الجسد غير التامة ضمن حالات ذهانية أو عصابية. قد يصطدم الذهاني باستحالة تجاوز الخيالي أو، بتعبير أحسن، بإدماجه في الرمزي، بينما يكون بإمكان العصابي، وعكس ذلك، من حيث ولوجه إلى نظام الرمزي، أن يقوم باختيار أو أن يوظف الموضوع توظيفا ليبيديا. وإنا لنعثر هنا على الاتجاهات التي فتحتها فرويد في مؤلفه: «مدخل

(32) ن. م. ص 73.

إلى الترجسية» (1914)، وهو المؤلف الذي يرينا، في آن معا، كيف يمكن للذات أن تستهويها صورة لها، وكيف يصبح سحب التوظيف (désinvestisse-ment) عن العالم من خلال سحب الليبدو وإحالتها على الأنا في شكل نرجسية ثانوية (انظر حالة شريبير).

ليست هذه الإشارة إلى تاريخ الرئيس شريبير (Schreber) عرضية. فلا مكان يتكلم عن انكشاف مرحلة المرأة أمام صورة تلك الطفلة الصغيرة، العارية أمام المرأة، حيث تشير بيدها التي اتخذت شكل هلال إلى نقصها القضيبى. تلك هي صورة شريبير، (الشبيهة بهذه شبيها كافيا) التي تبيمن على مذكراته ، عندما يقف عاريا أمام المرأة، ويبدل جهده في أن يتعرف في جسده المزين بالأوسمة، على جسد امرأة.

ومن ثم، قد تُطابق البنية الذهانية الخاصة المستلبة لمرحلة المرأة، ورفض اللعبة المأروية اللا مركزية، بينما قد تميز البنية الفصامية صراعا دائما بين أنا طفلياني وأنا كامن. ويعتقد لانغ أنه قد يكون بإمكاننا أن نفهم، انطلاقا من مرحلة المرأة هذه، الاضطرابات الجسدية النفسية التي لا تؤدي إلى الصراع في مستوى [الشعور] بالاثم، كما نفهم الاضطرابات الناتجة عن اختلالات التوازن السيكوباتية، وهي نتائج الشهوات التي أصابت الأنا الخيالي.

سنوقف هنا عرضنا لمرحلة المرأة هذه ونتائجها الممكنة. ومع ذلك، وقصد تجسيد مختلف المفاهيم، التي أدخلناها ضمن الفقرات السابقة، فإننا سنذكر بالخطوط العريضة للملاحظة أنجزتها السيدة ل. ليفور (L. Lefort) ، ونشرت ضمن مجلة «التحليل النفسي»، المجلد الرابع.

فحالة روبر التي تقدمها لنا تمثل تمثيلا استثنائيا للرباط المباشر الذي يجمع موقف الذات إلى بناء صورة الجسد.

ويتعلق الأمر بطفل ذهاني يجهل أباه، وهجرته أمه التي تعاني هي نفسها من الذهان. لم يعرف روبر سوى المؤسسات والمستشفيات. وتعتبره اضطرابات عديدة: لغته مشوشة، وتسمع صرخاته أكثر مما تسمع كلماته. إنه يرغب محيطه بصرخاته المتنافرة. أما قاموسه المختزل إلى الحد الأقصى فلم يعد يحتوي عمليا إلا على كلمتين وحيدتين: «سيدتي» وخصوصا «الذئب». لقد



كانت حالته المضطربة والعنيفة تفرض عزله. وقتذاك جرت محاولة علاجه نفسياً.

كان روبر يظهر، خلال جلسات التحليل الأولى، نفس السلوك الذي يظهره في الحياة العادية: صرخات خلّقية، ضحكات مشوّشة، عدوانية كبيرة تجاه محيطه. أما اللغز الأول الذي كان على التحليل حلّه فكان هو هوية الذئب. فقد كان الذئب يبدو وكأنه يتهاوى لدى الطفل بعيداً تدميري يحمله في نفسه. لقد كان الطفل يتهاوى بالذئب، حيث كان يخلع ملابسه وكان يريد أن يتصرّف تصرّف ذئب حقيقي، ومن ثم، كان يبدو أن إقامة اتصال أول معه مهمة مستحيلة تماماً.

ومع ذلك، فقد توصل التحليل إلى ذلك من خلال استعماله لعنصر «طيب» كان يغني المضمون: «سيء» الذي استدخله (intérioriser) الطفل في شكل ذئب ضمن جسده. وقد كان الطفل يتوصل إلى تقويم جسده من خلال شربه الحليب. وقد ارتكز عمل المحلّل كله على تدمير الذئب المستدخل وإعادة بناء الصورة [المرتبطة] بها يسمّيه «الجسد الخاص به»<sup>(33)</sup>. كان الطفل يتوصل إلى تقويم جسده، ولم يعد هو الذئب. وتمثلت المرحلة الحاسمة في إسقاط شخصية الذئب على المحلل، الذي أصبح، من ثم، هو الشخصية الشريرة.

بعد ذلك، جرت إعادة البناء النهائية للجسد الخاص بصورة جديدة بالملاحظة، حيث تبلغ أوجها في هذا المشهد: يصبّ جرادل من الماء في الحجرة، ينام في هذا الماء، وينكمش في وضعية الجنين. وذات يوم، تناول روبر بعض الماء بيده وسكبه على جميع أعضائه. أعاد الكرة مرات عديدة متحمساً جسده المبلل وناطقاً باسمه.

## النظام الرمزي

إذا لحصنا الملاحظات السابقة حول أهمية مرحلة المرأة، وجب علينا أن نذكر أهمية هذه الملاحظة التي نلخصها هنا في كونها تظهر كيف تكون نفس الظواهر قابلة لتأويلات مختلفة. ولا نشك في أن هذه الحالة من حالات الذهان الطفلي تكتسي نفس الثراء ضمن تأويل لاكاني. قد يستعمل تعابير الجسد الخاص أو الصورة المرآوية (والون، (Watson، لانغ (Lang) - الذي تكتسيه ضمن تأويل كلايني - قد يحيل على الموضوعات «الطبية» و«السيئة».

نلح على الخاصية الجذرية لهذا الاكتشاف: إن تشكل الأنا لا يجري بطريقة مباشرة، بل يقتضي توسط صورة الجسد. ويتحقق من خلال تجربة أصلية يجري الحديث فيها عن الرمزي والخيالي. والآن سنحاول تدقيق هذين النظامين.

يكتب لاكان ضمن نص أوتويوغرافي قصير عنوانه «عن سوابقنا»: «إن مرحلة المرأة تعطينا قاعدة الفصل بين الخيالي والرمزي، في تلك اللحظة التي يستولي فيها جود تاريخي، يحمل عبث كل ما يعتبر [نفسه] سيكولوجيا، ولو من خلال طرق تدعي الإقالات منه».<sup>(84)</sup>

إن الجدل الحي لمرحلة المرأة يتجذر ضمن الخيالي. فالطفل يستبق صورة جسده الكلية، حيث يفلت من هوامات الجسد المجزا. ويبدو كل شيء متلاشيا: إن تبادل النظرات هو الذي يجلو ما يراه الطفل، وذلك عندما يلتفت أمام صورته نحو من يشهد لعبه. ويكتب لاكان ضمن نص سندرسه دراسة مطوّلة: «الحلقة الدراسية الخاصة بالرسالة المسروقة»:

«نعلم أن بإمكاننا أن نفهم، من خلال التجربة التي دشّنها التحليل النفسي، عبر أية جوانب من جوانب الخيالي يستطيع هذا التأثير [الصادر] عن الرمزي إحداث مفعوله في أحسن دواخل الجهاز العضوي».<sup>(85)</sup>

سيتمثل تعليم لاكان في إظهاره أننا لا يمكننا أن نقول أي شيء عن هذا الخيالي، ما لم نردّه إلى السلسلة الرمزية. ولهذا، فإننا سنحاول الآن إلقاء الضوء على هذه السلسلة الرمزية. باديء ذي بدء، ينبغي لنا أن نفهم تفوّق الرمز الساحق على الصورة. ولا يصبح الخيالي قابلا للقول إلا من حيث تمفصله ضمن السلسلة الدالة.

لقد انصب مجهود فرويد كله، من 1897 إلى 1914، منذ رسالته إلى فليس (Fliess) إلى تحريره لـ «صاحب الذئاب»، على الفصل بين الخيالي والواقعي ضمن إواليات اللاوعي. ونعلم، على وجه المثال، الصعوبات التي صادفها فرويد عندما حاول أن يقيم درجة الواقع الذي ينبغي منحها لصدمة المستيري الجنسية أو للمشهد الأصلي الذي شهده صاحب الذئاب عندما كان عمره سنة ونصف.

[34] «الكتابات»، ص 84.

[35] ن. م. ص 19.

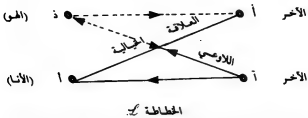
لكن، وكما يظهر فرويد ذلك أيضا، فإن الخيالي ليس وهما. فإذا كان الخيالي موجودا في كل مكان، وإذا كان يومىء لنا، فذلك فقط من حيث أنه يمر عبر ممرات الدال والوظيفة الرمزية. إن «تفسير الأحلام» (1900) هو تاريخ اكتشاف هذه الوظيفة التي تبقى عقدة أوديب بيت قصيدها، مادام فرويد لا يكتشف فيه العقدة النووية لجميع العصابات فحسب، وإنما يكتشف أيضا المعنى الذي تحمله أعمق دراما مزقت، لاريب، البشرية الى أبد الأبدين.

إن مرحلة المرأة تعطينا قاعدة الفصل بين الخيالي والرمزي، من حيث أنها تظهر لنا أن وراء مشهد المرأة الخيالي، ووراء التعرف الذي يتحقق ضمن تشكل الجسد المستقبى باعتباره جشثالت، سبق للسلسلة الرمزية أن ارتسمت جانبا، كما ارتسم خيال الشخصية الثالثة التي قد تكون، كما يظهر لنا لاكان ذلك، هي الموت نفسها.

يقول لنا لاكان أيضا، إذا كان الإنسان يتأمل في النظام الرمزي، فذلك لأنه أصبح سجيناً له في كينونته<sup>(36)</sup>. ومن ثم، إنه لوهم ما بعده وهم أن يعتقد الإنسان أنه شكله، ذلك أن الذات لا يمكنها أن تدخل والمر الجذري للكلام إلا من حيث مساهمتها في هذا النظام [الرمزي]. وينبغي لنا أن نفهم جدل البيذاتية (intersubjectivité)، الذي يحكم جميع الظواهر التي سندرسها هنا، من التحويل الى العظام، انطلاقاً من تلك اللحظة التي تخاطب فيها الذات الآخر باعتباره مطلقاً، من خلال الفغور الخصوصي الذي يعنور علاقتها الخيالية بشبيها. ويقترح علينا لاكان أن نفهم هذه العلاقة بإدراجها ضمن خطاطة تهدف الى تمثيل هذه العلاقة الرابطة بين الذات والآخر باعتباره مطلقاً. ولنر، بادئ ذي بدء، ما يقوله لنا لاكان عن ذلك:

«إلا أنها [الذات] لم تستطع الدخول إلا عبر المر الجذري للكلام، أي عبر نفس المر الذي تمرقنا على لحظة تكوينية من لحظاته في لعب الطفل، إلا أنه يتج من جديد، في شكله الثام، في كل مرة تخاطب فيها الذات الآخر باعتباره مطلقاً، أي باعتبار الآخر قادراً على إفتائها، مثلاً يمكنها أن تفعل به، أي بصورة تصح فيها موضوعاً لخداعه. إن جدل البيذاتية هذا - وهو الجدول الذي برهنا على استعماله

الضروري، من خلال السنوات الثلاث الماضية من حلقتنا الدراسية بسانت آن (Sainte-Anne)، ومنذ نظرية التحويل إلى بنية العظام - يستند عن طوعية إلى الخطاطة التالية:



التي أصبحت مألوفة لدى تلامذتنا، وحيث يُمثل حذاءها الأوسطان الزوج المتمثل في الموضوعة (Objectivation) الحالية المتبادلة التي أبرزناها ضمن مرحلة المرأة. <sup>(37)</sup>

ومن ثم، يتعلق الأمر بفهمنا، من خلال هذه الخطاطة، أن العلاقة المأروية بالأخر لا يمكنها أن تخضع لانتهاها الفعلي جميع الاستشباح (fantas- magorie) الذي كشفت التجربة التحليلية، إلا إذا اعترضت، كما تظهر ذلك خطاطة لاكان، «بين ما دون الذات وما وراء الأخر»، حيث يدرجها الكلام.

من ثم، ينبغي لنا أن نجهد في انتباهنا لهذه السلسلة الدالة التي تشكل نظام الرمزي، والتي سنصادفها في كل محطة من محطات النظرية اللاكانية.

وعليه، ينبغي لنا فهم هذه السيطرة التي يمارسها الكلام والبدال باعتبارها أحد الاكتشافات الأساس ضمن التحليل النفسي، [وهو اكتشاف] بظل، رغم النسيان الذي تعرض له، حجر الزاوية ضمن أعمال فرويد.

(37) «الكتابات» ص 66.

# تشكلات اللاوعي

جان ميشال بالمي

## اللاوعي مبنيًا مثل لغة

لأرب أن هذه الصيغة: «اللاوعي مبني مثل لغة» من بين أكثر الصيغ ألفة ضمن عمل لاكان النظري. لقد أظهرت لنا الملاحظات السالفة كيف يمكن التعبير عن إواليات اللاوعي من خلال عمليات لسانية، وصيغ بلاغية تضيء تشكّل العرّض العصبي. إلا أن كل ذلك لا يكتسب معناه إلا عبر الإقرار بهذه الأطروحة الأساس: إن اللاوعي يشتغل اشتغال لغة مبنية.

وما يثير الانتباه ضمن التقديم الذي يقوم به لاكان لللاوعي إنها هو تراكم الخصائص النسبية. فبقدر ما يتعلق الأمر بتقديم اللاوعي من خلال ما هو، يتعلق بتقديمه من خلال ما ليس هو. ولا أجلى على ذلك من النص الذي نشره لاكان كعرض لندوة بونفّال (Bonneval) التي نظمها هنري أي (H. Ey) حول مفهوم «اللاوعي الفرويدي» من 30 أكتوبر إلى 2 نوفمبر 1960. ويحمل هذا النص، الذي أعيد نشره ضمن «الكتابات»، عنوان: موقع اللاوعي<sup>(1)</sup>.

تدخلنا إحدى الجمل رأساً إلى موضوع المناقشة: «إن اللاوعي مفهوم جرى اشتقاقه في أثر ما يعمل قصد تشكيل الذات. وليس اللاوعي نوعاً محدّد، ضمن الواقع النفسي، نطاق ما لا يحمل صفة (أو فضيلة الوعي)». <sup>(2)</sup>

لقد حاول فرويد، ضمن [مؤلفه] «ما وراء علم النفس»، موقعة اللاوعي الدينامي الذي يقول به التحليل النفسي، بالنسبة إلى «اللاوعي الفلسفي» الذي نصّاده لدى لبيتز أو شوبنهاور أو برغسون. ويعتبر لاكان أن هذا اللاوعي لا يحمل أية دلالة بتاتا. إنه لا يدل على أي شيء. ولا «يسمى

(1) «الكتابات»، المجلد الثاني، ص 193.

(2) ن. م. ص 194.

أي شيء يحمل قيمة أكبر باعتباره موضوعا، ولا هو يستحق منا أن نعطيه وجودا أكبر مما قد نحدّد حينها نموقه ضمن اللا - أسوده. <sup>(3)</sup>

ينبغي لنا الإقرار أنه من المستحيل أن نرد إلى تعريف وحيد كل ما يُمنح، ضمن التقليد الفلسفي، للآوعي. فهو يدل، في آن معا، على الإحساس، والوهم، والوراثه، والإرادة، والعاطفي. والواقع، أنه يُقصد، بلفظ اللاوعي، شيء غامض فقط، وغير قابل للمعرفة.

ليس اللاوعي «شيئا» أو «مكانا» لم يفتأ وجوده، منذ فرويد، خاضعا للطعن <sup>(4)</sup>. إنه مفهوم مستحدّث. وبتعبير آخر، لعلنا ملزمون بتنظيم تأثيرات اللاوعي ضمن نسق ما قصد تحديد موقعه. فاللاوعي، ذلك الموضوع الجامد وغير القابل للقول، لا يصير قابلا للتفكير فيه (pensable) إلا من حيث تفضله ضمن بنية ما. لكن، وكما يقول لاكان، إن «مفتاح اللاوعي هو كونه يحدث تأثيرا كلاميا، [أي] كونه بنية لغوية» <sup>(5)</sup>. لذا ينبغي لنا أن نستكشف اللاوعي من خلال عالم اللغة.

هل كلّ هذا جديد حقا؟ لم يدّع لاكان ذلك أبدا. بل إنه أكّد، على العكس من ذلك، أن الجذّة لم يرها إلا من نسي فرويد وتعليمه. فتفسير الأحلام، والنكتة، وعلم النفس المرضي للحياة اليومية، وتحليل هذيان شربير، كلّها شهادات على هذا الاتجاه الذي افتتحه فرويد، وهو اتجاه يجد أقوى تعبير عنه في التأكيد على بنية الحلم النحوية. ولم يعد لاكان، في هذه النقطة، أن تفكّر في المستبعات الجذرية التي تستدعيها النتائج المترتبة عن تأكيدات مثل هذه، وهي تأكيدات نصادفها في كل خطوة ضمن نصوص فرويد. ويعود الفضل للاكان أيضا في كونه تنجّب بعض العثرات التي وقعت فيها أبحاث فرويد. ولا نريد كشهادة على ذلك سوى الأبحاث التي تهدف إلى إظهار تواز قائم بين اللغات القديمة ولغة اللاوعي، عبر الكلمات ذات المعنى المزدوج، حيث تعطي البنية المعكوسة معنى مناقضا. وبما لاشك فيه أن

(3) ن. م. ص 194.

(4) من طرف ستيكل (Steckel)، أدلر (Adler)، كارن هورني (K. Horney)، إيريك فروم (E. Fromm)، بوليتزر (Politzer)، وسارتر (Sartre)، إذا ما اكتفينا بذكر الرئيسين.

(5) ن. م. ص 203.

فرويد، رغم ثقافته العجيبة، كان يفتقر إلى المعطيات الكافية لإنجاح أبحاث مثل هذه.

لقد كان الحدث الأساس، الذي جعل أبحاث لاكان ممكنة، هو - دون ريب - نشر «دروس في اللسانيات العامة» لفريدنان دي سوسير، التي خضع التحليل النفسي لتأثيرها، مثلما كان الشأن بالنسبة إلى علوم الإنسان الأخرى.

ولعل بلاغة اللاوعي التي يقدمها لنا لاكان، والتأويلات التي قام بها للإوالات انطلاقاً من الزوج دال - مدلول كانت ستظل مستحيلة لولا إسهام اللسانيات الحديثة (6) الخصب جداً. أما أن يظل اللاوعي لساناً مغلقاً ومجهولاً مع ذلك، أما أن يكون حضور المحلل ضرورياً لفك رموزه، فذاك نتيجة لما يقوله لنا لاكان، عندما يؤكد أن «اللاوعي هو خطاب الآخر».

### اللاوعي كمكان للآخر

المحلل مدون، وهو أيضاً سيد الحقيقة، من حيث أنها تطرأ من خلال خطابه. ولكن من أين تأتي؟ إن اللاوعي، وهذا ما يكرره لاكان، هو ذاك الجزء من الخطاب الملموس، من حيث كونه عابراً للأفراد، [ذاك الجزء] الذي يفتقر إليه خطابه إلى حين يعود له اكتماله، وحقيقته بصورة خاصة.

وينبغي للمحلل أن يردّ على هذا التشظي من خلال إعادة تشكيل وحدته. وقد اعترف فرويد، في نصّ لم تمهله الموت لإتمامه، بالآثار العاملة ضمن اللاوعي والناجمة عن انشطار الأنا (Ichspaltung). وسيوسع لاكان هذا التصوّر إلى مصاف الانشطار (Spaltung) الذي يعلّل لنا تشظي الدال، وهو القانون الذي تخضع له الذات. وسيجد هذا التصوّر للانشطار تمثيلاً آخر له ضمن العارضة التي تفصل الدال عن المدلول ضمن الألفوريم الذي درسناه آنفاً دال/مدلول. ولكن، كيف يستطيع اللاوعي أن يصبح خطاب الآخر؟

(6) من الجدير بالاهتمام مقارنة الاستعمال الذي يجريه كلٌّ من لاكان ولبنقي ستروس على البنات اللسانية. بالتأكيد، هذا أعصب حقل صالح لمحاولة إجراء حوار بين هذين المنظرين، القريبين جداً، والبعيدين جداً، حوار يتجنب الترهلات التي يردّها، دون كلل، وحول «البنوية»، أولئك الذين لا يتراجعون أمام وقوعهم عرضة للسخرية حينها يقارنونها بالخيالية والكانطية الجديدة.

لكي نفهم هذا التأكيد الذي يبدو لاكان من جرائه وكأنه يصطف مع ما قبل السقراطيين من حيث الغموض، ينبغي لنا أن نذكر بالصيغة التي تحكم، بحسبه، جميع علاقات التواصل أو سيروراته. إذ ينبغي لنا أن نفهم أن:

«اللغة البشرية تشكل تواصلا يستقبل المرسل ضمنه رسالته الخاصة من المرسل إليه، [ولكن] في شكل مقلوب»

ويعود لاكان لتناول هذه الصيغة ضمن مدخله إلى «الكتابات»، حيث يكتب بقوله: «إن رسالتنا، في اللغة، تأتي من الآخر»<sup>(7)</sup>. إذا كان بإمكاننا مقارنة التحليل بلعبة الحقيقة، بل وحتى مماثلته بها، فذاك من حيث أنه مزيج من الحضور والغياب، ومن حيث أن خطاب الذات يشكله دائما خطاب الآخر. ولهذا يكتب لاكان ضمن نص عنوانه: «سلطة الحرف ضمن اللاوعي»:

«إذا قلت إن اللاوعي هو خطاب الآخر، باستمالي لحرف آ، فذاك للإشارة إلى الماوراء الذي يرتبط فيه الاعتراف بالرغبة بالرغبة في الاعتراف.

وبتعبير آخر، فإن هذا الآخر هو ذاك الآخر الذي يستدعيه حتى كذب باعتباره ضامنا للحقيقة التي يبقى فيها»<sup>(8)</sup>.

ينبغي لنا أن نفهم هذا الآخر في مستويات عدة. وسيظهر لنا التأويل الذي سنحاوله، فيما يلي من هذا النص، حول تأكيد لاكان القائل: «إن رغبة الإنسان هي رغبة الآخر»، بصورة دقيقة، تمفصل آخر اللاوعي مع آخر الرغبة، وهو تمفصل تجلوه الجملة التي استشهدنا بها سابقا. ولن ننظر هنا إلى الآخر باعتباره هدف الرغبة، وإنما باعتباره المكان الذي يحتله الكلام [الصادر] عن لاوعي الذات.

ثمة كلام ضمن اللاوعي. هذا كل ما يمكننا قوله حول هذا الخطاب، فيما يتعلق بمكانه. ومن ثم، فإن الآخر، بهذا الفهم الأول، يشير إلى اللاوعي الفرويدي. وهذا ما يبرز بجلاء من هذه الجملة المقطعة من حلقة دراسية خصصت لحالة شريب:

(7) «الكتابات»، المجلد الأول، ص 15.

(8) «الكتابات»، المجلد الأول، ص 284.



«إننا نعلم، في أثر فرويد، أن الآخر هو مكان هذه الذاكرة التي اكتشفها تحت اسم اللاوعي، وهي ذاكرة يعتبرها موضوعا لسؤال ظل مفتوحا في حدود كونها تشرط استعصاء بعض الرغبات على التدمير»<sup>(9)</sup>.

قد تترك هذه الجملة بعض القراء حائرين. إذ فيم أظهر فرويد أن اللاوعي هو خطاب الآخر؟ من أين يخرج لاكان هذا الآخر؟ سنرى فيما يلي أن هذا البحث عن الآخر هو التقاء مؤلف هيفل: «فينومينولوجيا الروح» بمؤلف فرويد: «تفسير الأحلام».

وبالفعل، ينبغي لنا أن نعيد قراءة تحليل الحلم الذي يقترحه علينا فرويد، إذا كنا نريد فهم اللاوعي باعتباره مكان الآخر. ففرويد يتكلم، ضمن «تفسير الأحلام»، عن مكان اللاوعي باعتباره مسرحا آخر (Ein anderer Schauplatz). ومن المؤكد أن لاكان استخرج من هذا التأكيد الفرويدي جوهر تصوّره حول اللاوعي باعتباره خطاب الآخر.

أما الولوج إلى مكان الآخر، أي إلى ذلك المسرح الذي يتكلم عنه فرويد، فالذات ممنوعة منه، إلا في حالات نادرة حيث يمحى التغاير (hétéro-généité). وهذه حال العلاج التحليلي والحقيقة التي تنكشف فيه. فكلام المحلل هو التوسط الذي يتيح الإمساك بعلة خطاب الآخر وحقيقتة، في قصده [ذاته].

«إن المحلل ليفسح المجال لهذا الآخر، وراء الآخر، من خلال الحياد [الذي يمارسه]، حيث لا يكون أبّا (ne-uten) من الموجودين هنا. وإذا ما سكّت، فإننا لإعطائه الكلمة»<sup>(10)</sup>.

سنترك هنا تحليلنا لأطروحة لاكان هذه، مع العلم بأن مجرد فحصنا لهذا التأكيد فحصا دقيقا قد يتطلب فصلا بأكمله. وقصد تجلية هذا التصوّر اللاوعي وغناه الوفير بصورة أعمق، فإننا سنختار النظر إليه من زاوية خاصة، أي من زاوية الذهان. ونعلم أن «ثمة كلاماً» ضمن الذهان، فالهو هو الذي يتكلم. ولكن ما أمر الدوال المتتمية لهذه السلسلة التي تعرّفنا عليها سابقاً؟ كيف يجري فكّ التبنين هذا؟ هذا ما يجعل بنا أن نتعرّف عليه الآن؟

(9) «الكتابات»، المجلد الثاني، ص 92.

(10) «الكتابات»، ص 439.

## اللاوعي ومشكل الذهان

سنحاول، قبل أن ندرس إواليقي النبذ (Verdrängung) والكبت (Verdränkung) دراسة نظرية موازية، على ضوء أعمال لاكان، مقارنة لعبة هاتين الإواليقين من خلال مشكل الذهان الخاص جداً. وسندرس هنا العمل الذي تمّ خلال حلقة 1955 - 1956، والذي نشر تحت عنوان: «بصدد مسألة تمهيدية لكل علاج ممكن للذهان».

ستساءل الظاهرة الذهانية هنا من حيث كونها صالحة، بصورة خاصة، للكشف عن اشتغال اللاوعي باعتباره لغة مبنية. وسيشترط غياب بعض الدوال الأساس لظهور الذهان.

ينبغي الإقرار بأن مشكل الذهان لا يزال، رغم أدب تحليلنفسى غزير تناول الموضوع، يكتنفه ضباب كثيف. بالطبع، ثمة بعض النصوص العظيمة، كالتحليل الذي حققه فرويد على «ملكرات الرئيس دانيال بول شريبير» (D. P. Schreber)، التي تحكي مرضه، وهو عظام ذو هذيان خارق للعادة، هذيان كان لوحده موضوعاً لدراسات متعدّدة، إلا أن الجوهري ضمن إواليات الذهان، والمسائل المتعلقة بأسبابها خاصة، لا تزال دون إجابة إلى حدّ الآن. ونصّ لاكان الذي ستناوله بالدراسة هنا مخصّص، في معظمه، لحالة شريبير. ولعله لا يخلو من الأهمية أن نذكّر بينياتها الرئيسة.

لنلحّ، بادئ ذي بدء، على تحليل فرويد ومفارقاته. فمن بين التحاليل النفسية الخمسة التي نشرها فرويد، يكون تحليله للرئيس شريبير هو الوحيد الذي يتناول حالة لم يعرفها معرفة شخصية. إذ في اللحظة التي حرّر فيها فرويد تحليله، كان شريبير لا يزال حياً يرزق، إلا أنه لم يُبدِ اهتماماً للتعليق الذي قام به فرويد حول مرضه. وقد أنجزت الدراسة المنشورة سنة 1911 تحت عنوان (Psychoanalytische Bemerkungen über einen Fall Von Paranoia [Dementia paranoides])

nen autobiographisch beschriebenen Fall Von Paranoia «ملاحظات تحليلنفسية حول سيرة ذاتية لحالة من حالات العظام»، برمتها انطلاقاً من سيرة

شريبير الذاتية: «مذكرات مريض بالعصاب»<sup>(11)</sup>. لهذا فحالة الرئيس شريبير هي الحالة الوحيدة التي درسها فرويد والتي بإمكان أي واحد منافسته فيها: إن المحلل الذي يقرأ «مذكرات شريبير» يتوفر على نفس المعرفة التي كان يتوفر عليها فرويد عندما كتب هذه الرائعة حول دراسة الذهان العظامي. ومن ثم، ليس مستغرباً أن تتسبب تلك الحالة في هذا العدد من الأعمال والتأويلات ذات القيمة المتفاوتة.

لقد كان دانيال بول شريبير - الذي حقق فرويد، والتحليل النفسي من بعده، أشد رغباته إلحاحاً من خلال تخليدهما لحالته - رئيس مجلس الشيوخ الأعلى للقضاء بساكس. وتشهد المذكرات التي كتبها، والجهود التي بذلها للحصول على خلاصه، عن ذكاء ملحوظ. لقد أصيب باضطرابات عصبية ذات أصل مبهم، وهي اضطرابات يردّها إلى إرهاق جسدي له علاقة بترشيحه للديت (Reichstag). وقد أشفي ظاهرياً على يد الدكتور فليكسيك (Dr Flechsig)، الذي سيمنحه إعجاباً لا حدّ له، وخلال مدة طويلة.

بعد ذلك، وعندما أصيب بعظام، حكى قصته في كتاب أثار ضجة كبيرة بسبب الأشخاص الذين تحدث عنهم. ومع ذلك، فقد طلع فرويد بتحليله الباهر من هذا النصّ الذي بترته الرقابة.

يبدو ذهان شريبير وكأنه يبدأ بحلمين: يحلم بأنه عاد إلى عيادة الدكتور فليكسيك الذي داواه في الماضي، ويحلم أخيراً بأنه «جميل أن يكون الإنسان امرأة في حالة مضاجعة». لقد كان هذا الهوام بالتحوّل إلى أنثى في مركز هذيانه. وقد عاش، في البدء، هذا التحوّل في قلق وخوف. ويلوم الدكتور فليكسيك بأنه أراد الاعتداء عليه، و«قتل روحه». بعد ذلك، يقبل [التحوّل] باعتباره حلّاً وسطاً: لن يتسنى لشريبير إنجاز رسالته الأصلية باعتباره مخلص العالم ومنقذ الكون إلا إذا أصبح زوجاً للرب. وفي انتظار هذا التحوّل الذي يعبر عنه اللفظ الألماني (Entmannung)<sup>(12)</sup>، لا ينبغي لشريبير أن يموت.

(11) Denkwürdigkeiten eines Neurosekranken شرعت ترجمة لهذا الكتاب تظهر في «حلقات».

ضمن دقاتر لأجل المحلل. قارن أيضاً بالعمل الذي أنجزه كل من إيدا ماكلين (Macalpin) و. هنتر (R Hunter).

(12) لننحّ على هذه النقطة: إن اللفظ الذي يستعمله شريبير يدلّ على «نزع الرجولة» لا عن «الخصاء» أبداً.

ويفسر هذا التغير في موقفه من نزع رجولته من خلال ظهور الهذيان الذي لا يهدف إلا إلى جعله يقبله، وذلك من خلال تبريره بهوام الخلاص .

يظهر فرويد أن الهذيان يتم فصل كله باعتباره نفيًا نحوياً للجميلة : «أنا الرجل أحبه (هو الرجل)». ومن ثم، يجلو أصل الذهان العظامي، أي أنه دائماً دفاع ضد الجنسية المثلية. ويحقق المريض هذا الدفاع بإنكاره رغبته، وإسقاطها على الغير بصفة خاصة. هكذا يتشكل هذا الرفض الرسمي العظيم والعاطفي لدى الذهان الذي يؤكد كراهيته لما يحبه سراً في أعماق قلبه .

إن الجميلة [التالية]: أحبه، ستخضع للنفي ضمن الهذيان، وبالتالي، في فاعلها وفعلها ومفعولها، وستنفي أخيراً في كليتها. وبالفعل، فإن الحب الذي جرى إنكاره، والذي تحول إلى كراهية، لا يمكنه أن يقبل من طرف أنا المريض الأعلى الذي يجد نفسه مضطراً إلى تبرير هذه الكراهية من خلال إسقاطها على الآخر. هو لا يحبه، بل يكرهه، إلا أنه يكرهه لأنه يضطهده .

ومن ثم، سيجري التلَفُظ بالرفض الرسمي كالتالي :

«أحبه، لا، لا أحبه. أكرهه، أكرهه لأنه يكرهني. أحبه، لا، لا أحبه، أنا لا أحبه هو، وأنا أحبها هي. أحبها لأنها تحبني، أحبه، لا، لا أحبه، لست من يحبه، وإنما هي التي تحبه. أحبه، لا، لا أحبه، لا أحب أحداً، لا أحب إلا نفسي»  
(قارن بسحالة شريبير.)

كما يستغرب له أننا نلاحظ المدى الذي ينشأ تحليل فرويد هذا بالتطورات التي سيعطيها لاكان لنظرياته. ولا شك أن ثمة الكثير مما يمكن قوله حول نفي هذه الجميلة النحوي، وحول هذه الرغبة؛ وكذلك حول جميع الإشارات التي يعطيها شريبير، حول الأصوات التي تخاطبه، وبصفة خاصة، حول «اللسان الأساس» (Grundsprache) .

إلا أن موضوعنا ليس دراسة شريبير، وإنما دراسة الذهان، من حيث أن لعبة إوالياته تنير تأملاتنا النظرية السالفة. . ومن ثم، سنباشر حالاً التعليق الذي يعطيه لاكان حول تحليل فرويد.

بين هذه الأعمال، ثمة ما يسلط ضوءاً شديداً إما من خلال تمديد أبحاث فرويد، وإما من خلال إتمامها بتدقيقات تاريخية هامة<sup>(13)</sup>، فالأطروحة التي لا يكف عن الرجوع إليها هي التأكيد القاضي بأن العظام دفاع ضد الجنسية المثلية. هكذا، ينكر شريبر رغبته المثلية الموجهة إلى أبيه وأخيه المتين، وهي رغبة جرى تنشيطها من جديد وتوجيهها نحو الدكتور فليكسيك. ويظهر فرويد، بقوة، كيف أن الله والشمس والأب ليسوا سوى نفس الصورة.

ويبدو أن ثمة، في دراسة هذه الحالة، تقدماً حاسماً قد جرى إنجازه على يد السيدة إيدا ماكالبين (I. Macalpine)، التي تنتقد التصور الضيق القائل بأن العظام ليس سوى الدفاع ضد الجنسية المثلية. ويقول لاكان كذلك: «إن الجنسية المثلية التي يزعمون أنها تحدّد الذهان العظامي هي بالضبط عرض متمفصل لسيروته»<sup>(14)</sup>.

تكون السيروية قد انطلقت لمدة طويلة عندما تشكل هذه الفكرة التي تعلن عن الهذيان: «ما أجل أن [أكون] امرأة في حالة مضاجعة». إلا أن الأطروحة التي تدافع عنها إيدا ماكالبين تنه في بعض التمرجات عندما تفضّل أطراح أي لجوء إلى الأوديب لصالح هوام الإنجاب الذي نلاحظه لدى أطفال الجنسين، وهو هوام توضحه انطلاقاً من نظرات إنثوغرافية مشكوك فيها. ولعلّ خطأها يكمن في كونها تريد أن تعزل هوماً عن الإشكالية التي تحمله، وتعزله عن دينامية الليبدو.

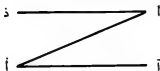
ولهذا ينبغي لنا أن نحاول هذه المقاربة الجديدة لحالة شريبر انطلاقاً من بنية اللاوعي.

ولندكر مرة أخرى بأن اللفظ الذي يستعمله فرويد عادة ضمن «تفسير الأحلام»، للدلالة على اللاوعي هو: مسرح آخر (ein anderer Schauplatz). هذا المكان الآخر هو الذي يترجمه لاكان، كما رأينا، بلفظة الآخر.

(13) قارن، على وجه الخصوص، بالأعمال الانجليزية التي تناول أب شريبر، والمجلة الفرنسية للتحليل النفسي، المجلد 30، 1966، العدد الأول.

(14) «الكتابات»، المجلد الثاني، ص 58.

وسنستعمل، قصد التمثيل لعلاقة الآخر بالذات، خطاطة بسيطة نسبياً، يعرضها لاكان ضمن الحلقة المذكورة آنفاً: <sup>(15)</sup>



الخطاطة

تعني هذه الخطاطة أن «وضعية الذات ذ (عصاًبا كان أو ذهانا) تعتمد على ما يحصل ضمن الآخر آ. وما يحصل متمفصل مثل خطاب (فاللاوعي خطاب الآخر)، حاول فرويد، بادیء ذي بدء، أن يحدّد تركيبه بالنسبة للأجزاء التي تصلنا منه في لحظات متميزة، كالأحلام، والفلتات، والنكات» <sup>(16)</sup>.

تمثّل (ذ) هنا وجود الذات، وتمثّل (أ) موضوعاتها، و(آ) أناها، و(آ) المكان الذي قد يُطرح عليها فيه سؤال وجودها. ونتيح لنا هذه الخطاطة أن نفهم السؤال الذي يطرحه الذهاني، وهو سؤال لا يتلخص فقط في: «هل أنا إنسان؟»، وإنما في: «ما أنا هنا؟». وكما يكتب لاكان ذلك:

«أن يفهم الذات سؤال وجودها ويدعمها، أن يفرضها، بل يمزقها إزبا، فهذا ما تشهد به لها التوترات، والتوقفات، والهوامات التي يصادفها المحلل. مع أنه ينبغي القول إنها [تفعل ذلك] بصفته عناصر تنتمي إلى الخطاب الخاص الذي يتمفصل فيه السؤال ضمن الآخر» <sup>(17)</sup>.

ومن ثم، توجد لعبة تقوم بها الدّوال ضمن لا وعي الذهاني، لعبة سيكون علينا أن نحاول فك رموزها. ويدقق لاكان أن الذات، إذا دخلت اللعبة باعتبارها ذاتا ميتة، فإنها ستلعبها باعتبارها ذاتا حيّة.

(15) ن. م. ص 63.

(16) ن. م. ص 63.

(17) ن. م. ص 64.

من الضروري أن نعود، مرة أخرى، إلى مرحلة المرأة تلك قصد فهم هذه اللعبة التي تمارسها الدوال. فالزوج الخيالي المنتمى إلى مرحلة المرأة، إنها هو الزوج المشكل من الأم والطفل. إذ يدرك جسد الأم باعتباره مُطْمَئِنًا، من حيث كونه يضع حدًا لقلق الجسد المجزأ. إلا أن هذه العلاقة التي تجمع الأم بالطفل مَحْمَلَةٌ بالأخطار<sup>(18)</sup>. إذ سيصبح الطفل بالنسبة إليها عماد هواماتها، وستدركه باعتباره جزءًا حيًا من جسدها، جزءًا قد ترغب في إعادة إدماجه فيها. أما الطفل فإنه أيضا يصبو إلى انصهار خيالي في جسد الأم. لذلك ينبغي لنا إخضاع الزوج الأم - الطفل للحدّ الثالث المشكّل للمثلث الخيالي، أي للأب باعتباره مالكا للقضيب، أي حاملا للقانون، الذي يأمرنا لاكان بفهمه باعتباره الدالّ الأساس ضمن اللاوعي. فالأب هو الذي سيمنع انصهار الزوج الخيالي، وذلك من خلال منعه الأم من إعادة إدماج الطفل، وسيحول دون الانصهار الهوامي لهذا الأخير ضمن هذا الجسد اللجوج. لذلك يعرف لاكان هذا الحدّ الثالث باعتباره: «ذلك الذي تنهاى الذات ضمته بالمقابل - بكيونته [كذات] حية -، [إنه] ليس سوى الصورة القضائية التي لم يكن الكشف عنها أقل فضائح الاكتشاف الفرويدي»<sup>(19)</sup>.

إن الأب، كما سنرى ذلك أيضا ضمن دراسة الرغبة، باعتباره حاملا للقضيب والقانون، أي إن اسم الأب - الذي ينبغي فهمه كنفي (non) أكثر مما ينبغي فهمه كإسم (nom) - هو الدالّ الأساس الذي يتنظّم حوله كل شيء. ويكتب لاكان:

«ينبغي لنا أن نتعرف، ضمن اسم الأب، على دعامة الوظيفة الرمزية التي نغامي شخصها، منذ مطلع العصور التاريخية، بصورة القانون»<sup>(20)</sup>.

فالطفل يتهاى، ضمن جدل الرغبة، وخلال مرحلة أولى، بموضوع رغبة الأم: أي قضيب الأب. ويعتقد أنه يكفيه، لإشباع رغبة الأم، أن يكون هو القضيب. ولن يتهاى بحامله إلا لاحقا.

لقد كشف فرويد عن هذه الوظيفة الخيالية للقضيب باعتبارها محورا

(18) انظر حول هذه النقطة أعمال ميلاني كلاين ومود ماتوني (M. Mannoni).

(19) «الكتابات»، المجلد 2، ص 67.

(20) «الكتابات»، ص 278.

لـ«السيرورة الرمزية» ينهي، ضمن الجنتين، مساءلة الرغبة من خلال عقدة الخصاص.

إن الأب، باعتباره حاملا للقانون، وباعتباره مالكا للقضيب، هو الدال الأساس الذي ينبغي له أن يتمفصل ضمن جدل الرغبة لدى الطفل، ليقود [هذا الجدل] إلى أن يجد له حلّا تاماً من خلال الأوديب. وبالطبع، يكتب لاكان، لا حاجة لوجود دالّ ما لتكون [الذات] أباً، ولا لتكون ميتة؛ ولكن دون دالّ، لا أحد سيعلم أي شيء عن أية حالة من هاتين الحالتين<sup>(21)</sup>. لقد أظهر ذلك فرويد، بصورة جيدة، من خلال دراسته لترباط التيمات لدى المهوسوس (obsessionnel) وأبدى لنا أن ظهور الدالّ: أب، باعتباره خالقاً للقانون، مرتبط بالموت، أي موت الأب، وأظهر أن الأب الرمزي موجود مادام يدل على القانون، عندما يموت الأب<sup>(22)</sup>.

الآن أصبح بإمكاننا، انطلاقاً من هذه النظرات التمهيدية، أن نشرع في مقارنة الإشكالية الخاصة بحالة شريبر.

لقد درسنا، في الفصل الذي خصصناه لسيطرة الكلام والدال، إمكانية التمثيل لعلاقة الدال بالمدلول من خلال الألفوريتم:

$$\frac{a}{md}$$

ورأينا أيضاً أنه بإمكاننا الحصول، من خلال اجرائنا لتحويلات رياضية بسيطة نسبياً، على صيغ الاستعارة والمجاز المرسل (métonymie). وسنعود إلى تناول هذه الصيغ ذاتها، من خلال معيش الرئيس شريبر الهذيان. تتموقع دلالة القضيب ضمن خيالي الذات، حيث تحملها استعارة الأب. ومن خلال الصيغة التي سبق لنا أن مثلنا بها للاستعارة، بإمكاننا أن نكتب:

$$\frac{a}{x} \cdot \frac{x}{m} \leftarrow d \left( \frac{md}{x} \right)$$

(21) «الكتابات»، م 2، ص 72.

(22) فلان بأسئلة «صاحب الجردان» حول أبيه الميت.



حيث تشكل الحروف (د) الدوال، وتشكل (س) الدلالة غير المعروفة، و(مد) المدلول الذي تستقره استعارة الأب، وتتجلى في إحلال (د) محل (ذ) ضمن السلسلة الدالة. إن حذف (د)، الذي يمثل [الرمز] ، هو شرط نجاح الاستعارة. ففي حالة الذهان العظامي الذي يعاني منه الرئيس شريب، كما هو الحال في كل ذهان على وجه العموم، بإمكاننا القول إن الاستعارة هي استعارة اسم الأب، أي الاستعارة التي تُحِلُّ هذا الاسم في المحل الذي ترمز إليه أولا العملية [التجلية] في غياب الأم<sup>(23)</sup>.

وستكتب [هذه العملية] كما تظهر ذلك الصيغة السابقة:

$$\frac{\text{اسم الأب}}{\text{الرغبة في الأم}} \leftarrow \text{اسم الأب (أ)} \frac{\text{القضيب}}{\text{الرغبة في الأم}} \frac{\text{مدلول الذات}}{\text{الرغبة في الأم}}$$

قد يكون شرط ظهور الذهان، إذا ما صدّقنا لكان، هو غياب هذا الدال الأساس ضمن اللاوعي: أي [غياب] الأب باعتباره حاملا للقانون. ولندقق أن هذا الغياب للدال أب لا علاقة له بحضور الأب الحقيقي أو غيابه<sup>(24)</sup>.

تبدو رغبة شريب وكأنها تنتظم حول غياب هذا الدال. وكما يظهر ذلك لكان، فإن المريض سيصير امرأة لا لأنه غُفِلَ (forclos) من الذكر، وإنما لأنه القضيب. إن هذا التماهي بالقضيب لحظة من لحظات الجدل ضمن رغبة الطفل، كما سرى ذلك لاحقا. إن شريب، بعجزه عن أن يكون القضيب الذي يعوز الرب، سيكون هو المرأة التي يفتقر إليها الرجال. وهذا بالضبط هو المعنى الذي يأخذه الحلم الذي يبدو وكأنه يفتح الذهان، أي «ما أجل أن [أكون] امرأة في حالة مضاجعة»<sup>(25)</sup>.

(23) «الكتابات»، م 2، ص 73

(24) فارن، في هذه النقطة، بالعمل الجدير بالاهتمام الذي أنجزه جان لابلاتش (J. Laplanche): هو لدربلن ومساءلة الأب، وهو عمل يتناول، من منظور لكان، قصة انهيار هولدرلين في القصاص.

(25) لعله ينبغي لنا أن نقارن هذا ببعض الرموز الواردة في الهذيان، من قبيل «الفروج السالوية» (Vorhöfe)، وفتيات المعجزة اللاتي يحاصرن جوانب الثقب ويصرخن: «أيها اللعين».

إن شريبر يشهد موته. بل إن الأصوات السماوية تطلعه على اسم الجريدة التي ظهر فيها اسمه في ركن الوفيات. يعني ذلك أن الذات ماتت حقاً، وهذه الموت هي التي نصادفها ثانية، ضمن الاتهام الموجّه إلى الدكتور فلكسيك، أي اتهامه بأنه «قاتل الروح» (Seelenmörder).

وهل جرى تشكيل هذه الهاوية الأخرى كنتيجة بسيطة، ضمن الخيالي، للنداء الباطل الموجّه، ضمن الرمزي، إلى استمارة الأب أم ينبغي لنا تصوّرها باعتبارها نتاجاً - من الدرجة الثانية - لحذف القضيبي، وهو حذف تختزله الذات - قصد حله - في الغفور القاتل (monitrice) لمرحلة المرأة؟ بالتأكيد، قد لا بغوتنا أن نذكر بالرباط - وهو رباط تكويني هذه المرة - الذي يجمع هذه المرحلة إلى ترميز الأم من حيث أنها أصلية، وذلك قصد تبرير هذا الحل<sup>(26)</sup>.

ينبغي لنا أن نرى السمة التي يحملها الخصائص الملازم لكل ذهان، والتي يسميها لاكان إغفالاً (forclusion) في عرض يحدث لسجل رمزي. إن إغفال اسم الأب في محل الآخر، وفشل الاستمارة القضيبية قد يكونان في أصل هذا العالم الغسقي الذي دخل إليه شريبر.

لذلك يكتب لاكان:

ولكي ينطلق الذهان، ينبغي أن يتنادى على اسم الأب المغفل (verworfen) - أي الذي لم يأت أبداً في محل الآخر - في تعارض رمزي مع الذات.

إن غياب اسم الأب في هذا المكان، هو الذي يدشن، من خلال الثقب الذي يحدثه ضمن المدلول، شلال التغيرات ضمن الدال، حيث يصدر الخراب المتنامي للخيالي، وإلى حين بلوغ المستوى الذي يثبت فيه الدال والمدلول ضمن الاستمارة الهذيانية.

لكن كيف يمكن للذات أن تتنادى اسم الأب في المكان الوحيد الذي كان بإمكانها أن يحدث لها فيه، وحيث لم يوجد أبداً؟ لا يكون ذلك إلا من طرف أب حقيقي، ولا يعني ذلك بالضرورة من طرف أب الذات، وإنما من طرف أب ماء<sup>(27)</sup>.

يبدو اسم الأب لدى شريبر غفلاً إلى الأبد. ويكفي أن يأتي فلكسيك

(26) «الكتابات»، م 2، ص 88.

(27) «الكتابات»، م 2 ص 95.

إلى حيث تلبد السمة التي تركها فراغ الدال، لينطلق الذهان. أما أن يكون هذا الأب غير كاف لشغل الفراغ الذي تركه إغفال الدال: أب، فهذا ما تظهره الأصوات التي لا تكف عن الصراخ: «فلكسيك الصغير!» (Kleiner Flechsig).

ولكن ما أمر هذا الإغفال؟

## الإغفال والكبت

لقد تمّ التعرف هنا على الإوالية الأساس ضمن الذهان باعتبار أنها إوالية إغفال اسم الأب، وإغفال الاستعارة القضيبية. فما ينبغي لنا فهمه من ذلك؟

إن «الإغفال» هو الترجمة التي يقترحها لاكان للفظ (Verwerfung)، الذي يترجم عادة بـ«النبد». وينبغي لنا الإقرار<sup>(28)</sup> بأن المعاني الفرويدية التي يتخذها هذا اللفظ: (Verwerfung) متعددة، ويصعب اختزالها في تعريف وحيد، مثلما هو الشأن بالنسبة للمعاني التي يتخذها اللفظ verworfen (منبذ، غفل).

لعل الأمر يتعلق، بالأحرى، برفض يقترب بما فيه الكفاية من الكبت تارة، وطورا بنبذ يأتي في شكل حكم واع يقترب بما فيه الكفاية من الإدانة (Verurteilung). أما المعنى الذي يعطيه لاكان فإنه بعيد، بما يكفي، من هذين المعنيين الأولين المذكورين.

وينبغي لنا البحث، ضمن نص يعود إلى 1894، وعنوانه «نفاسات الدفاع» (Die Abwehr Neuropsychosen)، قصد العثور على تفصيل المفاهيم الفرويدية مع الاستعمال الذي يقترحه لاكان لها. يكتب فرويد:

«نمة نوع من الدفاع أحزم وأكثر فعالية، ويمثل في كون الأنا ينبد (verwirrt) التمثيل الذي لا يمكنه احتماله، في نفس الوقت الذي ينبد فيه عاطفته، ويتصرف كما لو أن التمثيل لم يصل إلى الأنا أبداً».

(28) قارن حول هذه النقطة بكتاب: «معجم مصطلحات التحليل النفسي» للابانش وروناليس، ترجمة مصطفى حجازي.

ومع ذلك، لاشك أن نصّ فرويد الذي يعتمد عليه لاكان عن طواعية هو، كما يشدد على ذلك ج. لابلانش وج. ب. بونتاليس، تحليل «صاحب الذئاب»، حيث يتردّد لفظاً (Verwerfung) و (verworfen) ترّدداً كبيراً. لذلك، سنذكر باقتضاب بالخطوط العريضة لهذا التحليل على ضوء التعليق الملفت للنظر الذي كرّسه له سيرج لوكليير (S. Leclaire) <sup>(29)</sup>.

يلخص فرويد بهذا الكلمات معنى أربع سنوات من التحليل التي كان صاحب الذئاب يخضع لها: «... وكان كل عملنا يهدف إلى أن نكشف له علاقته اللاواعية بالإنسان» <sup>(30)</sup>.

لقد كان صاحب الذئاب في الثانية والعشرين من عمره عندما أتى [لزيارة] فرويد سنة 1910. وكان قد ورث ثروة كبيرة عن أبيه المتوفى منذ ستين. وانصبّ عمل فرويد، بصورة جوهرية، حول العصاب الطفلي الذي كان يشكو منه المريض، لا حول الفصل الذهاني الذي أصابه فيها بعد.

يتمركز التحليل جميعه حول تحليل حلم رآه الطفل لمدة قصيرة قبل الاحتفال بعيد ميلاد المسيح الرابع، الذي يطابق عيد ميلاده الرابع. في هذا الحلم تظهر الذئاب السبعة جائئة على جوزة كبيرة تفتح عليها نافذة النائم. وسيقود تحليل هذا الحلم إلى مشكل المشهد الأصلي الذي قد يكون المريض شاهده في سن العام ونصف.

ومع ذلك، فقد حصل فرويد على أغلب النتائج المترتبة عن تحليله للحلم، مثلما حصل على أهمّ العناصر التي أتاحت له إعادة بناء العصاب الطفلي، خلال الأشهر الأخيرة للتحليل، عندما ضغط على [المريض عبر تهديده] بوضع أجل للتحليل لا يتعداه قصد التغلب على دفاعات [ذلك] المريض. إذا لم يتقدّم التحليل، فإن فرويد يهّد بتوقيفه. حينئذ، يحكي <sup>(29)</sup> «بصد الحلقة العصابية التي قدمها «صاحب الذئاب»، التحليل النفسي، المجلد الرابع، صص 83 - 110.

(30) فرويد، الأعمال المجمّعة، المجلد 12، ص 153:

«...und alle Arbeit richtete sich darauf, sein ihm unbewusstes Verhältnis zum Manne aufzudecken».

المريض قصة ذلك المشهد الأصلي، (أي) العلاقات الجنسية بين والديه، التي قد يكون احتفظ بذكرها.<sup>(31)</sup>

ونعرف بقية قصة صاحب الذئب من خلال عمل السيدة ر.م. برنسفيك (R.M.Brünswick) : «إضافة إلى تاريخ عصاب طفلي»<sup>(32)</sup>، الذي يحكي تسلسل الفصل الذهاني الذي أصابه، وشفاء منه.

لقد أثقلت الحرب ثروة صاحب الذئب، وأصبح من يومها مريضاً ودون عمل، لا يستطيع تأمين معاشه ولا معاش زوجته. وقتها، قام فرويد بجمع تبرع لمساعدة هذا المريض الذي أفاد، من خلال قصته، النظرية التحليلية إفادة كبيرة. وقد كرّر فرويد هذه الحملة كل ربيع، ولمدة ست سنوات.

في أكتوبر 1926، عاد صاحب الذئب، تابعا في ذلك نصيحة فرويد، ليخضع لعلاج مجاني مع السيدة ر.م. برنسفيك. كانت حالته تبدو مثيرة للقلق. إذ كان يبدو له أن وجهه تشوه، وكان يشكو من مخاوف وسواسية. إنه يهمل حياته، وعمله اليومي، لكونه كان منشغلاً بحالة أنفه الذي يعتقد أن عملية جراحية بسيطة أثقلت. ومن ثم، يبدو تشخيص العظام مؤكداً بما فيه الكفاية. ويوحي الجدول العيادي تحديداً بعظام من نوع وسواسي. وقد أفضى العلاج، الذي لم يدم إلا شهوراً معدودة، إلى نتائج باهرة.

لم يكشف التحليل أي شيء من المواد الطفلية، وكانت المسألة التي جرى تناولها هي علاقته بفرويد، [أي] بتحويل لم يجد له حلاً منذ أربع عشرة سنة. وفي نهاية هذا التحليل، عاد صاحب الذئب إلى حالته الأولى.

... شخصية جذابة، ذات طبع دقيق، حادة الذكاء، ذات اهتمامات ومواهب متنوعة، ذات فهم تحليلي دقيق وعميق، مما كان يجعل من معاشرة سرورا دائماً.

إلا أننا لن نحتفظ من هذا التحليل الرائع إلا بما يقوله لنا فرويد حول علاقة صاحب الذئب بالخصاء.

(31) لم يستطع فرويد أن يثبت أبداً فيم إذا كان الأمر يتعلق بذكرى واقعية أم بهوام.

(32) «المجلة الفرنسية للتحليل النفسي»، 1936، العدد الرابع.

من ثم، تمثل كل عمل فرويد في «أن يكشف له علاقته بالإنسان». وينبغي لنا الاعتراف بأن هذه الـ (Verhältnis zum Manne) غير واضحة وغير دقيقة؛ وأنه من الصعب علينا فهم ما يعنيه فرويد بهذه الكلمات فهما مباشرا. إلا أن ذلك لا يمنع هذا التعبير من تغطية إشكالية صاحب الذئاب في كل سعتها. وهذا ما يظهره جيدا تحليل عقدة الخصاء، التي يتمحور حولها كل التحليل المكرس لصاحب الذئاب.

ينبغي لنا، كما تعلمنا ذلك سابقا، أن نعترف للذكر بوظيفة رمزية، وفي هذا البعد، ينبغي لنا النظر إلى مشكلة الخصاء في قصة صاحب الذئاب، وما يفاجيء المرء أكبر المفاجأة هو موقفه تجاه هذا الخصاء. يكتب فرويد:

«سبق لنا أن عرفنا أي موقف تبناه مريضنا في مواجهة مشكل الخصاء. لقد رفضه، واكتفى بنظرية العلاقة الشرجية».

وتُبع فرويد هذا التصريح بملاحظة جوهرية:

«عندما أقول: لقد رفضه، فإن المعنى المباشر لهذا التعبير هو أنه رفض أن يسمع عنه أي شيء»، بمعنى الكبت».

لقد حرص فرويد على أن يكتب في صفحات سابقة لهذه: «الكبت غير النبذ»\*. وكما رأينا ذلك، فإن هذا اللفظ: (Verwerfung)، هو الذي يقترح لكان ترجمته بالإغفال. ويضيف فرويد هذا التدقيق: «ومن ثم، لم يمر إصدار أي حكم على مسألة وجود الخصاء، إلا أن الأمور كانت تجري وكأنها غير موجودة». ومن ثم، فإن نبذ الخصاء أو إغفاله يستتبع غياب أي حكم على وجود الواقعة. أما الكبت فيتطلب الاعتراف بالعنصر المطروح كبت، باعتباره موجودا. ويلخص فرويد موقف صاحب الذئاب الملتبس تجاه هذا الخصاء بهذه التعابير:

«في نهاية المطاف، كان يتواجد به تياران متناقضان. أحدهما يستغفم الخصاء، بينما كان الآخر مستمدا تماما لتقبله، وتعزية نفسه بالأنوثة باعتبارها بديلا. إلا أن التيار الثالث، وهو أقدم التيارات وأعمقها دون شك، أي التيار الذي نبذ الخصاء، التيار الذي لم يكن الحكم على واقعه، في تلك اللحظة، محل نقاش، كان قادرا على الشروع في العمل».

\* «Eine Verdrängung ist etwas anderes als eine Verwerfung».

إن لاكان يرى - كما سبق لنا أن قرأنا - في هذا التيار الثالث المتعلق بإمكانية الخضاء - وهو الناجم عن نبذ الخضاء نبذا قاطعا، أي عن إغفال - أخذ العناصر الأساس في القابلية للذهان.

ومن ثم، بإمكاننا أن نفهم ما يجعل الكبت والإغفال يتعارضان، ويعبر سيرج لوكليير عن ذلك بصورة ملفقة للنظر:

«إذا تخيلنا التجربة كنسج، أي حرفيا كقطعة قماش مشكّلة من خيوط متشابكة، أمكننا القول إن الكبت يمثل شقّ أو مزق قد يكون هاما، مزق معرض للترقّق أو الراب، في حين يمثل الإغفال فقور معين سيّئ الحكاية نفسها، إنه باختصار ثقب أصلي غير قابل أبدا لأن يُعثر على جوهره ثانية مادام أنه لن يكون سوى جوهر الثقب، ولن تنطفئ - تنطفئ ناقصة أبدا - إلا «قطعة»، إذا نحن أعدنا تناول التعبير الفرويدي».<sup>(33)</sup>

ومن ثم، إن ما جرى كبتُه ضمن نظام الرمزي، أي الدال: القضيبي أو الذكر، سيظهر ثانية، ضمن الواقع، في شكل هلسي. هذه بالضبط هي حال صاحب الذئاب والرئيس شريبير، حيث أن ما تمّ إغفاله هو شيء شبيه بالأب باعتباره حاملا للقضيبي. إنه السؤال الذي يطرحه صاحب الذئاب على فرويد، وهو السؤال الذي يصوغه سيرج لوكليير كالتالي:

«ما هذا الأب الذي أنا ابنه، وكيف يمكنني، باعتباري ابنا لأب مثل هذا، أن أصبح حفا مالكا للذكر؟»

إن ما يعلن، أحسن من غيره، عن ذهان صاحب الذئاب، هو، دون شك، الهلوسة التي جرت له في سن الخامسة، والتي يحكيها كالتالي:

«كنت في الخامسة من عمري، وكنت ألعب في البستان قرب مربيتي، وكنت أحرز بسكينتي الصغير لحاء شجرة من أشجار الجوز التي لاتزال تلمب دورا في أحلامي. فجأة لاحظت، بجلع لا يمكن التعبير عنه، أنني جرحت الإصبع الصغير (آية يد: اليمنى أم اليسرى؟)، بصورة لم يعد يربطه معها سوى الجلد. لم أشعر بأي ألم، وإنما شعرت بخوف كبير. ولم أجروّ على قول أي شيء لمربيتي التي كانت قريبة مني. انهرت على مقعد قريب، وبقيت جالسا، دون أن ألق على إلقاء نظرة

<sup>(33)</sup> «بصد الفصل الذهاني الذي عرضه «صاحب الذئاب»، والتحليل النفسي»، المجلد الرابع، ص 97.

أخرى على إصبعي. أخيراً، استعدت هدوني، ونظرت إلى إصبعي، وما أنذا  
أكتشف أنه لم يلحق به أي جرح».

هنا يعود الدالّ الغفل ضمن اللاوعي ليظهر ثانية، في شكل هلي،  
ويعلم عن نفسه باعتباره علامة الذهان ذاتها.

ومن ثم، فإن مفهوم «الإغفال» يتيح لنا أن نمسك ببروز الظاهرة  
الذهانية وأصالتها. ولاكان يمدّد هنا، دون شك، إلهام فرويد ذاته، الذي  
حاول أن يحدّد اوالية الدفاع الخاصة بالذهان. «بإمكاننا أن نشك، يكتب  
فرويد، فيم إذا كانت السيرورة، التي نسمّيها كتبنا ضمن الذهانات، لاتزال  
تربطها أية [علاقات] مشتركة بالكبت ضمن عصابات التحويل»<sup>(34)</sup>.

إن استعماله، ضمن أعماله الأخيرة، للفظ (verleugnung) (أي إنكار  
الواقع)، يبدو وكأنه يشير إلى ما يعنيه لاكان بلفظ «إغفال». ومع ذلك، من  
المؤكد أن الالتباس القائم بين ما جرى إنكاره (verleugnet) لايزال قائماً في  
أعمال فرويد الأخيرة. ولاشك أن استعمال لفظ الإغفال بإمكانه أن يرفع جزءاً  
من هذا اللبس.

---

(34) فرويد Des Unbewusste (اللاوعي)، 1915، الأعمال المجمّعة، المجلد العاشر، ص 31.



# استعمال لاكان للمعطيات اللسانية

## أنيكالومير

### ١ - المنظور اللاكاني في اللسانيات

يحدّد جاك لاكان، ضمن محاضر مؤتمر روما المنعقد سنة 1953، الدّالّ باعتباره مجموع العناصر المادية ضمن اللغة، [أي] العناصر التي تربطها بنية. إنّ الدّالّ هو الدّعاة المادية للخطاب: «الحرف» أو الأصوات. لا إشارة الشيء ولا علامته، شأنه في ذلك شأن المدلول. هذا الأخير هو المعنى المشترك بين الجميع، هو معنى تجربة جرى سردها ضمن خطاب. [معنى] يتجسّد ضمن شمولية الجدول المتعاقبة، ولا يتموقع في أي مكان، بالتحديد، ضمن دال الجملة.

تتمثل أصالة جاك لاكان في كونه أراد أن يقدم الدليل على أن الدال يعمل بصورة مستقلة عن دلالاته، وفي غفلة من الذات. إنّ الصورة، [أي] الطابع الحرفي للدّال، باعتبارها عنصرا مشكلا للاوعي، تحدث تأثيراتها في الوعي دون أن يكون للعقل أي دخل في ذلك. إنّ «الهو» يفكر في مكان لا يمكننا أن نقول فيه: «أنا كائن».

وعلى سبيل المثال، إذا وقع حدث جماعي بحضور طفل، دون أن يكون لهذا الأخير النضج البيولوجي الكافي لتزويده بدلالاته الصحيحة، فإنه سينكتب ضمن اللاوعي، إلا أنه سيتعرّى من دلالاته. وسينكتب عبر الحروف، من خلال دوال صرفة.

هو ذا تأويل للسانيات لا يمكن فصله عن السياق الإنساني حيث ينكتب؛ تأويل لا يمكن، بالتالي، إنكاره من خلال طرق النقد العلمي الكلاسيكية.

في مكان آخر من «كتابات»ه: «الشيء الفرويدي»، يضع جاك لاكان، في مقابل لفظي الدال والمدلول، وبالتناوب، اللسان باعتباره نسقا، والكلام

أو السلسلة الكلامية. والواقع أنه يدمج الدال والمدلول باللفظين المتقابلين ضمن المتوالين: الانتقاء والتركيب. علاوة على ذلك، إنه يلمح لمفهوم القيمة.

سيقول، من ثم، إن الدال والمدلول شبكتان من العلاقات لا تغطيان بعضهما بعضا.

فالشبكة الأولى، أي شبكة الدال، هي البنية التزامنية لمادة اللغة، حيث يكتسب كل عنصر استعماله الصحيح من حيث كونه متميزا عن العناصر الأخرى، وذلك في كل مستوى من المستويات التي يكشف عنها التحليل اللساني، انطلاقا من الفونيم إلى التعابير المركبة.

ومن ثم، فإن شبكة الدال تتعين، لدى جاك لاكان، من خلال علاقات التعارض بين العناصر المادية، وفي جميع مستويات التبين التي تكشفها اللسانيات.

أما الشبكة الثانية، أي شبكة المدلول، فهي المجموع التعاقبي للخطابات. إنها تؤثر تاريخيا في الأولى مثلما يؤثر الكلام في اللسان، ولكن في اتجاه معاكس، إذ أن الشبكة الدالة تحكم، من خلال قوانين بنيتها، قدوم الكلام. وثمة خاصية مهمة ضمن نظام الكلام: تتولد الدلالة من خلال إمساكنا بالحدود في مجموعها، مع الألعاب المتعددة التي تحدثها إحالات الدوال على الدوال.

أن نتصور الدال والمدلول، بهذه الصورة، من خلال مقارنتهما، بالتناوب، بالأنموذج (paradigme) والمركب (syntagme)، معناه في الخلاصة الرجوع إلى تصور القيمة كما عرضه سوسير، مع الإلحاح على أن الدال والمدلول، والعلامة ذاتها في شموليتها، هي، في آن معا، حدود وعلاقات. إن الدال يتحدد في تعارضاته مع دوال نظام الترميز (code) الأخرى، وذلك في نفس المستوى من المقارنات الممكنة. أما المدلول، فلا يكتسب وزنه إلا من خلال ترابطاته مع العناصر الأخرى ضمن الجملة، ومع جميع عناصر نظام الترميز. وترتبط دلالة العلامة أيضا بالكلمات الأخرى المنتمية للجملة ونظام الترميز.

لا يعني كثيرا أن يكون جاك لاكان قد فضل [استعمال] مصطلحي دال - مدلول على استعمال مصطلحي مركب وأنموذج، أو أي استعمال آخر - ولنلاحظ، مع ذلك، أنه يتكلم أيضا عن التزامن والتعاقب - إذ إن الجوهرى، في نظرنا، هو أن مؤلف «الكتابات» عاد لتناول المفاهيم اللسانية [مثل]: العلامة، القيمة، وتقسيم اللغة إلى محورين رئيسيين.

إلا أن تأويله لنظرية القيم ينم عن تشديد واضح جدا على علاقات الحدود فيما بينها، وعلى حساب التوحيد النهائي الذي يجمع الدال إلى مدلوله.

نعتقد أننا أبرزنا هذه الأخطار بما يكفي ضمن الفصول التي خصصناها لللسانيات. فرغم أن تقدم الدلالة يتخذ كمنعرج شبكة مركبة من العلاقات المتقاطعة بين الدوال والمدلولات، فإنه بإمكاننا دائما، وبالنظر إلى السياق الإجمالي، أن نحيط، في المستوى المحلي الذي تتخذه الكلمة ضمن جملة ما، وحدة دلالية محددة جدا. وبالطبع، ينبغي أن نكون قد فصلنا هذه الشبكات السياقية [عن بعضها بعضا]، وفي نهاية المطاف، ستحدد دلالة كلمة ما، بفضل هذه الشبكات.

ولكن، لا ننس أن الخطاب الذي جربه جاك لاكان - باعتباره محلا نفسيا - بصورة خاصة، يختلف عن خطاب اللسانيين كبير اختلاف. ولنقل إنه يظهر، ضمن التحليل النفسي، وجهه الآخر: أي وجه «الحتم المضاعف» (surdétermination) بالمعنى الفرويدي.

إن الخطاب لا يختزل، بالنسبة إلى المحلل النفسي، في قوله الظاهر، بل يجعله معه، مثلما يحمل الفكر، والسلوك، وزن الآخر لذواتنا، وزنا ننكره أو نرفضه.

لذلك لا ينبغي لنا أن نستغرب لرؤية الدكتور جاك لاكان وقد فتنه «نسيج» الدال، وفتنته التمرجات الرمزية واللاهائية للمعنى. بل لعله يليق بنا، بالمناسبة، أن نستخلص من ذلك درساً يفيد جميع العلوم الانسانية (وإننا لنفكر في التحليل النفسي الاجتماعي، والأنثروبولوجيا)، كما يفيد اللسانيات نفسها. وبالفعل، فلنذكر بالآفاق التي فتحتها التحليل الموسع للخطاب كما يمارسه نعام تشومسكي.

ولكن، فلتتبع خطوات جاك لاكان تتبعا أقرب.

يقول ضمن المقال (20) إن الدال والمدلول نظامان متميزان، تفصلهما عارضة تستعصي على الدلالة، إنها دفقان متوازيان تضؤل ضمنهما منكنات (pointillés) التطابق.

«إن المعنى يلجّ، ضمن سلسلة الدال، دون أن يتمثل أي من عناصره في الدلالة» (جاك لاكان).

ومع ذلك، لا يريد جاك لاكان أن يقول بأنه لا يمكن قطعاً الإحاطة بدلالة الجمل، بأية صورة من الصور.

فاللؤلؤ التواتر الذي تدرك عبره دلالة الجملة يُنعت ضمن الكتابات باسم «نقطة الحشوة» (Point de capiton)، ومع ذلك، فهي نقطة حشوة تنتمي إلى الأريكة التحليسية، كما سرى ذلك.

«نقطة الحشوة هذه، عليك أن نعر على وظيفتها الرمزية ضمن الجملة، في حدود كونها لا تنقل دلالتها إلا من خلال لفظها الأخير، وحيث يجري استباق كل لفظ في بناء الألفاظ الأخرى، كما يجري إقبال معناها، بصورة عكسية، من خلال تأثيرها الرجعي» (الكتابات، ص: 805).

وبالفعل، فبالإضافة إلى العلم الذي يحمله بحكم تعامله مع اللاوعي، فإن ما يصرف جاك لاكان نوعاً ما عن منظور علمي بحث للغة، إنما هو تصور فلسفي لظاهرة «التفاهم» بين البشر، وظاهرة الإمساك «المستحيل» من طرف الإنسان بالحقيقة، حقيقته، والحقيقة العلمية.

وما دمنا سنضطرّ، في حالات عديدة فيما يلي من هذا العرض، إلى بسط الأفكار اللاكانية المتعلقة بعلاقات الإنسان مع الحقيقة، فإننا لن نتكلم عن ذلك إلا بصورة مقتضية جداً.

يبدو بوضوح للاكان، وهو الذي تنطلق أعماله من تفكير متورّ في تاريخ العلم والفلسفة، أن الحقيقة تتوارى عن اللغة. إن التاريخ الإنساني تؤكده اكتشافات هامة في ميدان «العلوم الظنية»، حسب تعبير جاك لاكان نفسه، إلا أن «نقط الحشوة» هاته، في اتجاه الحقيقة، تخطىء الجوهري على الدوام، أي المستحيل: الحقيقة، الواقعي.

فضلا عن ذلك، فإن هذه الاكتشافات المقبولة «للايستيمي» يجري تداولها من فم إلى فم، في صورة «الرأي» (الدوكسا). إن هذه المسالك التي يقطعها الخطاب قهرا تثلّم المعرفة ثلما إضافيا في كل عمر. وينتج عن ذلك أن الخطاب وهم بالنظر إلى التفاهم بين البشر، وبالنظر إلى الحقيقة بصورة رئيسية.

وبالطبع، تنعكس هذه الفلسفة العامة التي تتناول علاقة الحقيقة باللغة، وعلاقة الإيستيمي بالدوكسا في مستوى الخطاب البيإنساني في بعدها المختزل. وبالفعل، فإن الدلالة، التي تمت الإحاطة بها زمنا في مستوى الجملة، لا تكفّ عن طرح نفسها كلغز. إنها تولّد جملا جديدة تعطي - إذا ما أضيفت فوق بعضها بعضا ضمن سباق المعنى - الحقيقة الأسطورية، الانطباع بتفاوت لا يمكن اختزاله بين الدال والمدلول.

ولنصف أيضا أن إسراز الوظيفة العازلة التي تلعبها العارضة ضمن الألغوريثم السوسيري تلعب، بالنسبة إلى لاكان، في مستوى الكلمة المحلي أيضا. حقا، نكتسب كل كلمة ضمن الجملة معنى من خلال اللعبة البيعلاقية التي تلعبها عناصر الجملة، إلا أن هذا المعنى، وفي نفس الوقت، لا يتم تركيزه بصورة ثابتة أبدا. إن الكلمة المفردة تستيع متوالية من الإحالات على كلمات نظام الترميز الأخرى، بصورة قد تمكّنتنا من قطع مدار القاموس ثانية، من خلال المترادفات والأضداد، دون أن نصل إلى شيء غير الطوبولوجيا.

ذلك أن نقطة الحشوة هنا، ضمن بنية اللغة التزامنية، نقطة أسطورية، فالمدلول النهائي الذي يجري البحث عنه مستثنى بصورة جذرية من الفكر، مادام يرتبط ببعد لا يمكن سبره، أي يرتبط بالواقعي.

يستشهد جاك لاكان، خدمة لأطروحته القاضية باستقلالية الدال بالنسبة إلى المدلول، بييتين لبول فاليري (P.Valéry)، ويدلّل على أن الدال لا يمكنه خدمة فكرنا إلا في مجموعه، بفضل ترابطات ألفاظ الجمل فيها بينها، ويفضل السياقات المثبتة عموديا في كل نقطة منفصلة من نقط الجملة:

«لا، نقول الشجرة، نقول: لا، في ثالث

رأسها البهي» [الكتابات، ج ١، ص 261]

إن الدلالة المنبعثة من هذين البيتين هي دلالة الجلال المتجسد في شجرة. والحال أن أي جزء من أجزاء الجملة لا يحظى لوحده بمركزة هذه الدلالة في ذاته. فلا «الشجرة» ولا «التألق»، مثلا، يدعمان لوحدهما الدلالة. والواقع، أنها تنبعث، نوعا ما، كما لو كان ذلك بفعل السحر، ويفعل ترتيب محكم للألفاظ تشد سياقا ثقافيا ولغويا بكامله من تداعيات الدوال والمدلولات معلقا بخطها العمودي.

وبالفعل، إذا كان تداعي هذه الألفاظ يعطي للشجرة جلالا إنسانيا، فذاك لأن «الشجرة» توحى، من حيث التداعي، بشجرة الدلب (platane)، وتوحى، من حيث الاستعارة، بالقوة والجلال، وتذكرنا كلمة «رأس» أيضا بمفهومي السلطة والتفكير، وهما مفهومان، إذا ما أعيدا إلى «لا» الأصلية، جعلنا من الشجرة إنسانا.

ومن ثم، فإن الدلالة تتولد، بالفعل، وبصورة تدريجية، من جراء ترتيب متوازن ورزين لألفاظ تستثني ألفاظا أخرى غير مناسبة، وتوحى بألفاظ أخرى شبيهة بها.

يضيف جاك لاكان: إن هذين البيتين يتيحان لنا أيضا الوعي بهذه الواقعة الواضحة والمتجلية في كون اللسان يستعمل لقول شيء يخالف لما يقوله، إذا ما قصرنا أنفسنا على الاستعمال الحرفي، وذلك بطريقة شبيهة نوعا ما بالنكتة حيث يجري فهم حقيقة ما بين السطور بفضل الألعاب البهلوانية التي نخضع لها الكلمات، إن هذه الأخيرة تحمل، بفضل قدرة الإنسان الاستعارية، معاني متعددة، ونستعملها للدلالة على شيء مغاير لما نقوله بصورة ملموسة. هكذا، بإمكان كلمة: ساعد (bras)، مثلا، أن تدل، على طريق الاستعارة، على روافد نهر ما.

إن هذه الإمكانية التي تملكها اللغة في الدلالة على شيء مغاير لما نقوله، هي ما يحدد استقلاليتها بالنسبة إلى المعنى.

إن الاستعارة هي العامل الرئيس لهذه الاستقلالية النسبية، إلا أن ثمة صورة أسلوبية، لها من الأهمية ما للاستعارة، تمارس نفس التأثيرات. إن الأمر يتعلق بالمجاز المرسل (métonymie). فهذا الأخير يضع لفظا محل لفظ آخر

على أساس رباط التجاور، [و] ترابط المعنى بين هذين اللفظين . ومن ثم، فإن التعبير «أشرب كأساً» مجاز مرسل، ونحن ندرك معناه الصحيح بغض النظر عن عدم دقة الدوال المستعملة. إذ من الواضح أنني لا أشرب كأساً، وإنما أشرب ما تحتوي عليه. ومع ذلك، فإن دلالة الصيغة مباشرة، بفضل الترابط الذي يجمع الكأس إلى محتواها.

بإمكاننا أن نكثر من الأمثلة على هذه الصور الأسلوبية إلى ما لا نهاية له. ولن نعطي إلا بعضها قصد إحداث الوعي بتواترها ضمن لغتنا الأكثر تداولاً.

- ثلاثون شراعاً للدلالة على ثلاثين سفينة.

(الجزء للدلالة على الكل)

- المدينة للدلالة على سكانها.

(الحاوي للدلالة على المحتوي)

- يعيش من عمله للدلالة على يعيش من ثمرة عمله.

(السبب للدلالة على النتيجة)

من جهة أخرى، سنستعير من هـ. قالد (H.Wald) بعض الأمثلة عن الاستعارة. ثمة كلمة «فم» (bouche) للدلالة على كهف أو أنهر، واللفظ التشريحي «لسان» (Langue) للدلالة على وسيلة الكلام، أو الممثل في التعبير التالي: «Langue de terre» [شريط أرضي]، واللفظ «قلب» (coeur)، بصدد الغابة والحياة، والحب... . ويلاحظ المؤلف كذلك أن عدداً من التعبيرات المبتذلة ظاهرياً سبق لها أن تشكلت عبر الاستعارة: فالتعبير «فوق» جاء من السماء، و«نمت» جاء من الأرض، و«الظاهرة» من المرئي، و«الجوهر»، من اللامرئي.

[... ] ومن السهل علينا أن نرى أن إلحاح جاك لاكان على طرائق الأسلوب أشد من إلحاحه على القوانين التي تحكم التنظيم التركيبي للجملة السطحية، [إذ] أهله للولوج إلى إواليات الفكر بصورة أسهل. إن تشكلات اللاوعي كدوال الأحلام، والفلتات، والنكات، والأعراض... . ملأى بهذه الطرائق الأسلوبية. ومن ثم، ينبغي للتحليل التحليلي، قصد إبراز معناها

اللاوعي - انظر إلحاح العارضة التي تقاوم الدلالة - أن يقوم بتأويلية (herméneutique) حقيقية .

إن الترميزية فن المواريات، [أي] فن إظهار السياقات التي تقع تحت الملفوظ، وتحت البنية الظاهرة لتشكلات اللاوعي . وتستمد التقنية التحليلية المتجلية في «التداعي الحر» كلّ قيمتها وعلّة وجودها من هذه التسلسلات العمودية اللاواعية . ومن ثمّ، فإن إلحاح لاكان على استقلالية الدال، وعلى مقاومة العارضة ضمن الألفوريتم السوسيري متأثر شديد التأثير بتكوينه كمحلّل . لقد استخلص لاكان من التعليم اللساني، وبصورة نعتبرها مبررة، ما من شأنه تزويده بتوضيحات تخصّ الظواهر التي يجللها، وهي ظواهر إنسانية بالمعنى الحصري للكلمة .

هكذا يمثّل لاكان السيوريتين الاستعارية والمجازية ضمن اللغة، وبالتناوب، بالتكثيف والإزاحة : وهما إواليّتان تميّزان اشتغال اللاوعي في تشكيلاته .

إن تشكلات اللاوعي منظورا إليها من خلال الوجه الذي تعرضه على الوعي، لا تكون مفهومة إذا تناولناها كلمة كلمة، مثلها في ذلك مثل اللغة . بل تحلّل كما تحلّل الكنايات (rébus) ، أي بالإحالة على السياقات التي تقع تحت الملفوظ . وهي سياقات تبسط الاستعارات والمجازات المرسلّة، وتبسط [بالتالي] التكثيفات والإزاحات أيضا .

«إن العرض القابل للتحليل تحليلا نفسيا تدعّمه بنية معاهية لبنية اللغة . ويجلّ هذا على أساس هذه البنية، أي على الأزدواج الذي يخضع، لقوانين متميزة، السجلّين اللذين كرسا نفسيهما لها: أي الدال والمدلول . وتشير كلمة سجلّ هنا إلى تسلسل مآخوذ في شموليتها، [حيث أن] الإقرار الأولي بتمييزهما يوقف - بصورة قبيلة للفحص - كل احتمال لجعل هذين السجلّين يتطابقان حدّا بحدّ، لاكان، ص 444 .

ولنلاحظ، مرة أخرى، أن اللغة الواعية، بل وحتى اللغة العلمية تحتويان على كمية من الاستعارات والمجازات المرسلّة جرت صياغتها على قاعدة تجارب منشقة من علم نفس الأعماق، وهي تجارب مشتركة بين الجميع : فالتجارب الجنسية تكون من هذا النوع، وهي التي تتناولها الدعابة في غالب



الأحيان، وتشكل التجارب الفنية كذلك جزءا منها، ويتكفل الشعر بسردها ضمن رمزية في متناول الجميع، ولكن عن طريق قيامه بعمليات التفاف، حيث يجري الشعور بهذه العارضة المقاومة للدلالة.

لم يضطر الدكتور جاك لاكان للقيام بعملية التفاف طويلة ليطبق على التحليل النفسي اكتشافات اللسانيات، بل كان عليه أن «يؤنسها» شيئا ما فحسب. وبإمكاننا أن نقول، عن صواب، إن المريض يلعب بالكلمات مثلما يفعل الشاعر، إلا أن خاصيته تكمن في كون التمثيلات، والتقاربات أو العمليات التي يقوم بها أحيانا بين الدوال تكون، في بعض الأحيان، جديدة وفردية بالمعنى الحصري للكلمة؛ وإذا ما كان لها وجود سابق ضمن اللسان، فإنها لاتزال، في هذه الحالة، تحمل ألوان التحفيزات النفسية الداخلية. ومن ثم، قد يكون بإمكاننا أن نأثّل، من جهتنا، سيارة ستروين (D.S) بامرأة ما، أما المريض، فإنه سيقوم بذلك بسبب تجربة شخصية لا يمكن إبلاغها ولا يمكن أن يفهمها الآخرون.

ومن ثم، فإن النظريات اللسانية، لدى لاكان، تحمل العدوى بصورة لا مندوحة عنها، كما أنها مغتنية بفعل اتصالها بأعماق الروح الإنسانية.

إن الألفوريتم السوسيري <sup>د</sup> سيجري فهمه، ضمن التحليل النفسي، في بعده كرمز، كاستعارة لاواعية أكثر مما يجري فهمه كعلامة اختزلت في جوانبها العقلانية.

فلنقل، بكل بساطة، إن لاكان يفتح للنظريات العامة في علم اللغة جميع الأفاق الإنسانية التي ينبغي لها أن تضعها في حسابها.

ولكي نعطي مثالا عن ذلك، فلنشر إشارة مقتضبة إلى الصيغة التي يتبلور من خلالها الحلم.

إن مادة الحلم الباطنية تحدّد عتواء الظاهري في أبسط تفاصيله تقريبا. ولا يستشف أي تفصيل من هذه التفاصيل من فكرة باطنية معزولة، وإنما يُستشف من أفكار متعدّدة يجري اقتراضها من مستودع مشترك.

فجانب الخيوط المتباعدة التي تنطلق من كل تفصيل للظواهر نحو مستودع من الأفكار الباطنة، توجد خيوط أخرى تمضي، انطلاقا من الأفكار

الباطنة، وبصورة متباعدة، نحو الظاهر، بصورة تكون معها فكرة باطنة واحدة  
مثلة من طرف تفاصيل متعددة للظاهر. وتتشكل - في نهاية المطاف - بين  
الظاهر والباطن شبكة معقدة من الخيوط المتقاطعة.

هنا، وكما هو الشأن ضمن الألفوريتم السوسيري، تعتمد الدلالة على  
تمفصلات عناصر الجملة، كما تعتمد على «التجاورات العمودية» الخاصة بكل  
لفظ بسيط.

ويتعابير تحليلية، فإن دلالة الحلم تبرز من خلال جدل الظاهر والباطن،  
بحيث تشمل كل مرحلة سابقتها ضمن توليف أرحب.

وتكون نفس التقنية في التحليل قابلة للتطبيق على كل تشكيلات  
اللاوعي. وينجح المحلل في ذلك بفضل تداعيات المحلل الحرة حول كل  
عنصر منفصل من الظاهرة الواضحة.

لنلاحظ، من جهة أخرى، أن نفس التأويلية غالبا ما يجري تطبيقها  
عندما يتعلّق الأمر باستخلاص مادة قصيدة ما.

من ثم، يعتبر لاكان أن الروابط الموجودة ضمن هذه الشبكة من الخيوط  
المتقاطعة تفعل فعلها خلال السيرورات الاستعارية والمجازية، وذلك في غفلة  
من الذات نفسها.

لنسجل أن الفنان نفسه غالبا ما يتكون لديه انطباع بأن [شخصا] آخر  
يعمل نيابة عنه ضمن إبداعه. ومع ذلك، فإن علم الأمراض يشدد على الميزة  
الخاصة للتداعيات على حساب كونيتها، وذلك من خلال مزجها بـ«تحفيزات»  
سرية.

سبق لنا أن رأينا أن لتداخل المعطيات التحليلتية، ضمن التأويلات  
اللاكانية للسانيات، نتيجة أخرى [نرى أن] من الجوهرية التذكير بها.  
وسنعود لها لاحقا بصورة أكثر شمولاً، حالما نضع المعالم الأولى لنظرية لاكان  
الشاملة.

وبالفعل، فإن لاكان يطوّر بصورة غريزية ما يسمّيه «استقلالية  
السلسلة الدالة بالنسبة إلى المدلول، [و] انزلاق السلسلة الدالة فوق موج  
المدلول».

ومن ثم، فإن مفهوم نقطة الحشوة المقدّمة بهذا الصدد لا تحلّ - وهذا ما رأيناه - المشكل التجلّي في التعلّق النهائي للدال بالمدلول إلا حلا جزئيا، كما أن غياب أية حلقة وصل ختامية [مسألة] تهمّ علاقات الواقعي بالفكر كما تهمّ روابط الفكر بالدال الرمزي.

والحال أن السجّل التحليلي يشهد بهذه الوقائع. ومن ثم، إذا نظرنا، خلال العلاج التحليلي، إلى عودات اللاوعي ضمن مدار الخطاب الواعي، فإننا نجد أنفسنا أمام ظواهر موازية للظواهر التي تميّز الخطاب الواعي. إذ لا يتم بلوغ المدلول أبدا، ضمن التحليل النفسي، إلا في ختام العلاج التحليلي. إن كل طبقة من طبقات اللاوعي المكشوف، وهو الذي جرت إعادته إلى مدار الوعي والكلام، تطرح نفسها من جديد بكونها «لغزا».

ومن ثم، إذا ترقّينا، مع انسياب الزمن التحليلي، من طبقة إلى طبقة، ومن سلسلة إلى سلسلة، فإننا نصطدم في النهاية بالنص الأصلي للاوعي.

هذا النصّ مجموعة من الجحيلات (articuli)، والمقاطع اللفظية المتقابلة، من الصور السمعية والحروف الأوّلية.

مع ذلك، ومثلما أنه لا يمكننا، ضمن اللغة الواعية، أن نقطع بالقلوب الغفزة الأصلية التي تفصل الواقعي عن الفكر، [و] الواقعي عن الرمزي، فإنه من غير الوارد، ضمن التحليل النفسي، أن نحدّد الرباط الذي يجمع نصّ اللاوعي الأصلي إلى خيالي الذات تحديداً أسطوريا.

ومن ثم، فإنه من الأولى لنا أن لا نفكر في جعل صلة الدال بالمعيش الجسدي والفيولوجي للذات «حقيقة».

ولنلاحظ، من جهة أخرى، أن معنى العارضة الفاصلة ضمن الألفوريتم السوسبري - وهي العارضة التي يعتبر لاكان أنها تعمل في جميع المستويات البنائية لأية صلة ممكنة - يقوم أيضا بوظيفته - ولعلها أهم الوظائف - في الطريقة التي يجري بها تصوّر الرباط الذي يجمع اللغة الواعية إلى اللغة اللاواعية، والذات [الفاعلة في] الفكر والرمزية الاجتماعية إلى الذات [الفاعلة في] الخطاب اللاوعي. هنا، ينكشف لنا الفصل في كل مرحلة من مراحل العلاج التحليلي ويظل، بالطبع، ظاهرا ضمن الحركة الأصلية، حيث تنتشر

اللجلجات (balbutiements) اللغوية الأولى لدى الطفل عن أولى دوال الوعي الأصلية [...] .

إننا نعر، لدى إميل بنفنيست (E. Benveniste) في مؤلفه: «مشاكل اللسانيات العامة»، مقارنة نقدية بين الرمزيتين: اللسانية والتحليلية. فلندخل في نقاش مع هذا المؤلف في محاولة لتعميق نقط التفاريات الممكنة.

إن رمزية اللغة - يقول - رمزية مكتسبة وتند إلى تعلم العالم. [ومن ثم، فإن الرمز والتركيب قريبان من تجربتنا للأشياء.

أما الرمزية التحليلية، فإنها، وعلى العكس من ذلك، تتميز بكونيتها: فالرموز التي تترجم رغبات الأحلام، وعقد العصباء مشتركة بين جميع الشعوب، وهذا المعنى، فإن من ينتجها لا يتعلمها.

ومن جهة أخرى، تجلو الرمزية التحليلية تعددية للدوال بالنسبة إلى وحدانية المدلول المكبوت. ويتأتى ذلك من كون المدلول لا يستطيع، مادام مكبوتاً، أن يمنح نفسه إلا عن طريق الصور. علاوة على ذلك، فإن الدوال المتعددة تجتمع إلى المدلول الوحيد عبر روابط التحفيز الشخصي.

سيقول المؤلف، كخلاصة، إن الرمزية اللاواعية تكون، في آن معاً، فوق - لسانية ودون - لسانية.

«فوق - لسانية»: لأنها تستعمل علامات مكثفة جداً، علامات لعلها تطابق، ضمن اللغة المنظمة، وحدات الخطاب الكبيرة. ولأنه توجد، بين هذه العلامات، دينامية قصدية وتحفيزية: [أي] الرغبة المكبوتة التي تقوم بأغرب العمليات الالتفافية لتتمظهر.

«دون - لسانية»، من جهة أخرى، لأن منبعها يوجد في منطقة أعمق من المنطقة التي تقيم بها التربية للغة، ولأنها تلجأ إلى الشخصي والثقافي.

ويسبب هذه الاختلافات، فإن المؤلف يقول إنه قد يكون أحكم لنا أن نعكس تماثل اللغة الواعية واللاواعية على الأسلوب أفضل مما نعكسه على الرمزية ذاتها. وبالفعل، لعل بلاغة اللاوعي قابلة لأن تماثل بأسلوب اللغة.

حيث يستعمل كلاهما التوريات والاستعارات، الكنايات والمجازات المرسلة، الحذوف والتلميحات.

وقصد الشروع في المناقشة على أسس أوثق من أسس معرفة مفترضة حول الطبيعة الدقيقة للرمزية اللسانية، علينا أن نذكر، بصورة مقتضبة، بالتصنيف الممتاز الذي أجراه بيرس (Peirce) على العلامات. وسيكتفي لجوؤنا هذا إلى إظهار كم هو حصري ذلك التصور للرمزية الذي افترضه إميل بنفيس، عندما قصرها على مواضعة اعتباطية. لقد كان بيرس يميز بين ثلاثة اتجاهات ضمن العلاقات التي قد يربطها المدلول مع دالّه. ويضيف أن هذه الاتجاهات بإمكانها أن تنضاف إلى نفس العلامة.

أولا، تعكس «الأيقونة»، من حيث كونها رسما بيانيا، وضمن الدال، علاقات المدلول الداخلية. أما من حيث كونها صورة، فإنها تعيد إنتاج خصائص المدلول الفعلية ضمن الدال.

ثانيا، تستنتج «الإشارة» حضور المدلول من خلال علاقة ترابط بين الدال والمدلول.

أخيرا، إن «الرمز» أقرب إلى كونه قاعدة مفروضة ومكتسبة، قاعدة يرتبط بموجبه هذا الدال بذلك المدلول. ومع ذلك، فإن farkا دقيقا يتيح لنا أن نمثل بالرموز الدوال التي تحمل تماثلا استعاريا مع مدلولها.

من الواضح جدا أنه لن يكون ثمة تماثل تام بين الرمز «العصابي» لعقدة أو رغبة ما ورمز مدلول مفهومي ينتمي للغة الكلاسيكية أو حتى للغة الشعرية. وسيمثل التأثير الناتج عن «تحفيز بلغ من الحميمية» درجة عزله عن التجربة الإنسانية الكلية - دائها، وفي حدود التشابه - نقطة الانشطار بين الرمزيتين.

وغالبا ما نعر على مستوى العلامة الأول - وهو المستوى الذي وصفه بيرس - ضمن التحليل النفسي، حيث تكون صور الحلم أو الهوام، مثلا، إعادة لإنتاج الصور الماهية لها ضمن اللاوعي. ومع ذلك، فإنها غالبا ما تكون صادرة عن طبقات أكثر سطحية ضمن اللاوعي، طبقات تتموقع في حدود ما

قُبل الوعي ويكون «النقل» ضمنها ضعيفا جدا. ومن ثم، فإن هذه الصور تغطي دَوَلا أخرى حيث تكون العلاقة بالمدلول أكثر التباسا.

إن اللغة نفسها لا تشغل أبدا، وبصورة عملية، عبر صور بسيطة. ذلك أن الكلمات المحاكية للصوت (onomatopées) - التي يكون الدال ضمنها، من حيث مادته الصوتية، وبصورة تقريبية، هو الصورة السمعية للمدلول الذي تصحبه خصائصه الصوتية - ترتبط هي نفسها بالرمز أكثر من ارتباطها بالصورة.

وعلى العكس من ذلك، فإن الرسم البياني يرد بصورة أكثر تواترا ضمن اللسان، بل إننا نجده في أغلب الأحيان ضمن التحليل النفسي.

وقد كان رومان ياكسون يعطي كمثال للرسم البياني ضمن اللغة نظام الجُمُيلات الذي يعكس نظام الأخطوطات الخاصة بالفكر. وبالمثل، فإن ترتيب العناصر ضمن ظاهِر الأحلام لا يكون اعتباطيا أبدا، بل يعكس ترتيب المحتويات اللاوعية بالنسبة لبعضها البعض.

ثالثا، إن الإشارة تتواتر كثيرا ضمن اللغة الشعرية واللغة اليومية. والإشارة أخيرا، لا تختلف عن المجاز المرسل كبير اختلاف؛ وقد اجتهد لاكان في تقريب هذه الصورة الأسلوبية من النقل الخاص بتشكلات اللاوعي.

إن تشكلات اللاوعي تستعمل جميعها، انطلاقا من الحلم ومرورا بالنكتة، وحتى العَرَض، هذه الطرائق لخداع الرقابة مع أن هذه الأخيرة تسمها بميسمها.

هذه مريضة هستيرية من مريضات فرويد كانت تشكو من إحساسات شَمِيّة متواترة. لقد كان يبدو لها أنها شَمَت في الماضي البعيد رائحة شياطين (brûlé)، وكانت عودة هذه الإحساسات تثقل كاهلها بصورة غريبة. وعبر التحليل، تم التعرف على رائحة الشياطين باعتبارها إشارة إلى دراما: طبق جرى إتلافه، قد يكون ذلك دراما بسيطة لو أنها لم تحل، في الذكرى، محل دراما أكثر إيلاما، وبها لا يقاس، [أي] رسالة تنبئ عن قطيعة كانت المريضة تقرأها وتعيد قراءتها ساعة الغداء.

إن رائحة الشياطين إشارة، في نهاية المطاف، إلى دراما غرامية ترتبط بها عن طريق المجاز المرسل.

حقاً، إن حالة النقل ضمن هذا العرض أكثر من مجاز مرسل، رغم أننا نذكر أن هذا الأخير غالباً ما يعمل من خلال إحلال النتيجة محل السبب. إن تجربة شخصية جداً، كما يلاحظ ذلك إميل بنفيس، تحفز هنا صلة الدال بالمدلول وتحذدها. وبسبب الخاصية الشخصية والمميزة لتجربة الصدمة التي عاشتها المريضة، فإن التلميح العلمي إلى «رائحة شياطين» قد تبعد عن تناول أي أحد.

في هذه النقطة من نقط الانشطار تبعد العلامة التحليلية عن العلامة اللسانية.

أخيراً، لتتناول مقولة «الرمز» بالمعنى الحصري.

إن الرمز، ضمن اللغة، إما دالّ ليس لطبيعته أو خصائصه أية علاقة بالمدلول - وفي هذه الحالة، فهو نتيجة للمواضعة والتعلم -، وإما دالّ يختلف طبيعته عن طبيعة المدلول، في حين يجمع خصائصهما تشابه فعلي: وتلك حالة الاستعارات.

ففي الألسن، لا يكون لأغلب الكلمات مع مدلولها سوى علاقة مبنية على المواضعة. ومن ثم، لا تشير كلمة «إجاص» إلى الشجرة التي تحمل هذه الفاكهة إلا لأن العادة قرّرت ذلك. وبالمثل، ليس ثمة من سبب للدلالة بالألمانية على المضاجعة عبر كلمة «vögeln» سوى اتفاق أساسه ضرورة التواصل.

وبالعكس، فإن اللغة مدينة بحركيتها، وشعرها، لإبداعية التكلم الشخصية ولواقع أن التجربة الإنسانية كونية في جزء كبير منها، بقدر ما هي مدينة بذلك لتواضعات الأكاديميين. ومن ثم، فإن النجمة السينمائية مدينة بلقبها إلى عملية استعارية يقوم بها الفكر حين ينقل الدالتين «تألق»، و«إشراق» من اللفظ: نجمة، إلى المثلة الموهوبة، بحكم مقارنة ضمنية بين المدلولين. وكذلك الشأن بالنسبة إلى رمز العدالة: الميزان. إلا أن اللغة، في هذه الحالة، كما في جميع الحالات عملياً، لم تعد أن أقرّت أعمال العقل البشري

ذي الإبداع المستمر. ومن جهة أخرى، لكل فرد لغته الخاصة به، وتعبيره الأصلية، كما أنه يمتد دون انقطاع في حقل الاستعارة.

إن التحليل النفسي يصادف، حسب فهمنا، كلا الشكلين اللذين يتخذهما الرمزان المذكوران.

ومع ذلك، فإن شكل الرمز الأول، الذي تكون فيه صلة اللفظ بمدلوله اعتباطية كلية، لا يصادف أبدا ضمن التحليل النفسي، [حيث يكون] خاليا من خاصية التحفيز الشخصي الثابتة خلفه.

بإمكان اللاوعي أن يستعمل جملا أو كلمات من اللغة العادية، إلا أن معناها سيكون دائما مزدوجا. فليس ضمن التحليل النفسي أي استعمال بسيط وساذج للسان. وبالعكس، إن ما يستعمله اللاوعي، إنما هو المعنى المزدوج الكثير الورد ضمن كلمات اللغة، وهو [أيضا] اللعبة التشاركية التي تضم الأصوات والجذور. إلا أننا نقع، في هذه الحالات، ومن جديد، ضمن الفئة الثانية للرموز.

فضمن الحلم يدلّ العري على العار الأخلاقي، والأدراج على المهمة الصعبة والمجهود، وانطلاق القطار الذي لم نركبه على الفشل، أو رغبتنا في البقاء في نفس المكان.

من جهة أخرى، لقد دخلت هذه الرموز ذات المحتوى السيكولوجي ضمن تقليدنا، وبإمكان أي فرد الإمساك بها.

وثمة رموز أخرى ضمن اللغة تدلّ على استعارة مباشرة من الثقافة الوطنية أو التجربة الشخصية. فالصليب رمز للتضحية والمعاناة. أن نمجّ شخصا أو شيئا ما استعارة لفعل أننا لا نحتمله. وضع رجل في القبر معناه الموت. الهبوط إلى الجحيم معناه أن نعيش كابوسا، إلخ.

ولا ضرورة لأن نشدد على كثرة استعمال الرموز ضمن التحليل النفسي. فتشكلات اللاوعي، والحلم والتكات خصوصا، مليئة بها.

تدخل هذه الإحالات الثقافية ضمن اللغة العادية وتقيم بها لتكون



دوالا كالدوال الأخرى. ومن ثم، فإن القاموس يأخذ دائما بعين الاعتبار استعمالات الألفاظ المجازية، وتلك بالتالي حجة على انتهائها للغة.

وفي نهاية المطاف، إن الخاصية الوحيدة التي تستحق التشديد عليها، في هذه الحالات من الرمزية التحليلية كما في الحالات التي تناولناها أعلاه، هي الأثر الذي يحدثه في استعمال الرمز تحفيز شخصي إضافي، فالكائن البشري يغني قاموسه بنبرات سيكولوجية شخصية، وكذلك يفعل المريض، إلا أنه يجهل ذلك في البداية، وتكون إبداعاته في غير محلها، نظرا للالتواءات التي يفرضها على تجربته الإنسانية.

إن فلتات اللسان نموذجية في هذا المقام. فهذه كلمة نابية تظهر فجأة رغم سياق الجملة الشمولي الذي يرفضها، وتلك كلمة يجري استدعاؤها [بلالحاح] دون أن تقبل بالظهور على [مسرح] الذاكرة، وتلك كلمة أخرى يجري تشويهها. هذه كلها عيوب تعتور الخطاب الواعي وتظل غير مفهومة من طرف الجميع، وحتى من طرف صاحبها، ما لم يكن هناك تحليل عميق [لها].

يفقد المريض الإحالة المدلول عليها ضمن الرمز، وتطرا بعض الانقطاعات ضمن خطابه دون أن يكون قادرا على تحليلها.

هذا هو السبب في كون لاكان ألح دائما على العارضة التي تقاوم الدلالة ضمن الغوريتم سوسير. إنها ترمز، ضمن اللسان، إلى الالتفاف الذي يقوم به العقل بحثا عن المعنى. وترمز، ضمن التحليل النفسي، إلى كبت المدلول، وهو كبت لا يمكن تناوله دون مساعدة الطرائق التحليلية، مثلما هو الشأن بالنسبة للخاصية الذاتية التي تسم ارتباط الدال بالمدلول.

في الخلاصة، لا يمكننا أن نحفظ من انتقادات إميل بنفيسيت إلا بتلك التي يشدد فيها، أولا، على القصدية والتحفيز الخاصين بالرمزية والتحليلية، وبتلك الانتقادات التي يشدد فيها على أن منبع [هذه الرمزية] يقع في منطقة أعمق من تلك التي تموقع فيها التربية للغة. ولعله ينبغي لنا أن ندقق بأن التربية والتجارب السيكلوجية كلتاهما تموقعان اللغة.

إن لغتنا منسوجة من تعابير جرت استعارتها من التجارب الفيزيائية، أو النفسية، أو غيرها، وهي تجارب تنتمي إلى «الشرط الإنساني».

ومن ثم، فإن درس اللسانيات يتكشف على أنه درس خصص ضمن الممارسة والنظرية التحليليتين. وتعتبر هذه الاستعارات مبررة ومقنعة. حقا إن لاكان لا يُظهر صفاء تاما، إلا أنه [لا يمكن أن يتحول] علم ما، وهذا ما قلناه في بداية هذا الفصل، إلى علم آخر غيره، كما أن إدماج اللسانيات ضمن التحليل النفسي أمر مرغوب فيه، أكثر مما هو ممكن التحقيق.

لم يخلق لاكان تحليلا نفسيا جديدا، أي تحليلا نفسيا لسانيا، من ألفه إلى يائه. إنه استعمل، بالأحرى، مصطلحا مثيرا. وإنا لنعثر من جديد، من خلال هذا المصطلح، على مادة الفرويدية ذاتها.

من جهة أخرى، تتأسس نظرية لاكان على فلسفة خاصة بالتكوين الفردي الإنساني، فلسفة نابعة مباشرة من المعلومات الحالية في ميدان اللغة.

ومن ثم، سنحاول أن نضع المعالم الأولى لهذه النظرية ضمن فصل أكثر فلسفة، سيساعدنا على فهم المفاهيم الجوهرية للاكانية، وهي مفاهيم سنعرضها في الفصول اللاحقة.

## 2 - فلسفة اللغة لدى لاكان

### اللغة والذاتية

كان تشومسكي يقول، مردداً بذلك قول شليغل (Schlegel)، إن الحيوانات والأطفال الصغار يعيشون في عالم «حالات» لا في عالم «موضوعات»، أي في عالم لا نظام فيه ولا انسجام. وحدها اللغة تسمح بإقامة نظام العالم. ومن ثم، تسمح بالقيام بأفعال التفكير والوعي بالعالم والانطباعات المحسوسة. ويضيف بأن اللغة تصلح، أولا وقبل كل شيء، كعضو للفكر والوعي والتفكير. ومن ثم، فهي تمنح العقل استقلالية تجاه المعيش، وتسمح بالتباعد عن هذا المعيش.

وكما يلاحظ ذلك دي فالنس (A.De Waelhens)، فإن إحدى الخصائص النوعية ضمن اللغة تتجلى في كونها تستذكر شيئا ما، واقعيًا، عن

طريق بديل ليس هو هذا الشيء. وبتعبير آخر، إنها تستذكر حضوره على أساس الغياب.

إن الكلمة هي حضور الشيء الذي تدلّ عليه وغيابه في آن معا، وهي تطرحه «في ذاته»، في نظامه الواقعي.

ومن ثم، يترتب، عن فعل الدلالة [هذا]، نظامان منفصلان رغم أنهما إحاليان: أي الواقعي واللغة.

بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا الفعل - الذي يجري بموجبه استبدال واقعي بعلامة - عملية توسط تحقق الذات عبرها تباعدا عن المعيش، يتيح لها أن تعرف موضعها باعتبارها ذاتا متميزة عما يحيط بها.

ولنذكر بتلك اللعبة التي كان يارسها طفل، والتي حكّاها فرويد في مؤلفه: «وراء مبدأ اللذة»، حيث يظهر لنا كيف يتوصل الطفل إلى التغلب على المعيش [الذي أصبح] مظلمًا بفعل غياب الأم من خلال استبداله هذا المعيش برمز. وقد أعاد دي فالنس هذه اللعبة ليصف توصّل الطفل إلى وظيفة اللغة الاستعارية.

لقد كان الطفل الذي يورد فرويد لعبته المفضلة يملك بكرة يلقيها خيط. وكان يرمي البكرة فوق حافة سريره الذي يغلفه ستار، ولكن مع احتفاظه بالخيط في يده. وكان عندئذ ينطق بـ (oooh) مطوّلة، [وهي صرخة] أمكن تأويلها بسهولة على أنها بداية كلمة «fort» الألمانية التي تعني: بعيدا، ذاهبة. بعد ذلك، كان يجلب البكرة إلى حقل رؤيته، ويحيي ظهورها من جديد من خلال تلفظ بكلمة «da» المسروقة، (وتعني: هي ذي). وينبغي لنا أن نعرف أن أم الطفل التي كانت تعمل بالخارج، كانت، في العادة، تترك ولدها وحيدا، لساعات طويلة.

ومن ثم، أخذت هذه اللعبة دلالة تنازل. إذ كانت تتيح لهذا الطفل البالغ ثمانية عشر شهرا أن يتحمّل، دون احتجاج، المعيش الشاق الذي تسببه، بالتناوب، اختفاءات أمّه وتجلياتها من جديد. ولقد كان الطفل، من خلال هذه اللعبة، حيث كان يكرّر عن طريق موضوع - هو البكرة - ذهاب

أمه وإياها، يلعب ضمن الحدث دوراً إيجابياً كان يمكنه من السيطرة على هذا الحدث.

إن لعبة البكرة هذه تمثل، حسب دي فالنس، ميلاد اللغة في استقلاليتها عن الواقع، وتسمح لنا أن نفهم فيها أحسن كيف أن اللغة تباعدنا عن الواقعي المعيش.

فالطفل يتملّص، من خلال أوّل فعل من أفعال الترميز، من استعجال الحدث - أي اختفاء الأم وظهورها من جديد - عبر إحلال رمز - أي ظهور البكرة واختفاؤها - محلّه.

ومن جهة أخرى، فإن الفونيمين |O| و |A| (da و oooh)، سبريزان بدورهما، ومن خلال تناوبهما، إلى اختفاء البكرة وظهورها من جديد. لقد جرى التباعد بالنسبة إلى الواقعي المعيش عبر مرحلتين: مرّ الطفل من الأم إلى البكرة، و[من البكرة] إلى اللغة أخيراً.

بإمكاننا أن نعتبر تجربة مثل هذه بمثابة اللحظة المؤسسة لأي نقل مستقبلي، ولاية استعارة وأية لغة.

لقد أظهرت هذه اللعبة أن اللغة تنفصل عن الواقعي وأنها تتيح للذات أن تموقع نفسها من خلال تباعدها عن الواقعي المعيش. ونشر الانتباه، بصورة عرضية، إلى أن هذه اللعبة تمثل لنظريات نقط الحشوة التي [قال بها] لاكان. فالرمز «بكرة» يحلّ محلّ المعيش الأصلي لغياب الأم، كما أن البكرة تُعوّض بدورها، وضمن الوعي، من طرف رمز لغوي: أي تناوب فونيمين. ومن ثم، فإن إوالية الولوج إلى اللغة تشكّل، في آن معاً، اللاوعي واللغة الواعية. إلا أن [هذه الإوالية] تتلاحق عبر إحداث فصل بين اللاوعي واللغة الواعية، ذلك أن الفونيمين اللذين حلا محلّ المعيش الخيالي للطفل يحملان، بالموازاة مع إحالتهم الذاتية، المعنى الكلّي لمفهومي «ذاهبة» و«حاضرة».

وسجّل إدمون أورتيج (E.Ortigue)، ضمن مؤلفه: «الخطاب والرمز»، نفس الملاحظات التي سجلها دي فالنس بصدد اللغة، ويتممها بقوله إن: «التعبير مفرد». إنه يميّز: 1 - الداخل عن الخارج (أي الذات عن الأخرى، 2 - و، داخل الذات، دخيلة التعبير عن هذه الدخيلة.

3 - بالإضافة إلى ذلك، إنه يدفع إلى الاعتراف به، في ذاته، من خلال شكله، [حيث إن هذا الشكل يكون] في علاقة مع إمكانات أخرى.

إن الدلالة لا تنطلق من علاقة الفكر باللغة فحسب، وإنما تنطلق من علاقة الفكر بذاته عن طريق علاقته بالعلامات.

الخلاصة هي أن اللغة تعيد إنتاج الواقع. ومادام أنه لا وجود ثمة لفكر دون لغة، فإن معرفة العالم، ومعرفة الآخرين، [بل] معرفة الذات، يحددها اللسان. ويستعمل لاكان فلسفة اللغة هذه - وهي فلسفة يمكننا إدراكها ضمن نظريته برمتها، وخصوصا ضمن النصوص التي تتناول هيمنة نظام الدال على الإنسان الذي يدخل إليه [ليجد] نفسه خاضعا له - استعمالا غزيرا.

لقد أدت الفلسفة الممكن إبرازها من دراسة اللغة بلاكان إلى الدفع بالأطروحة القائلة إن ميلاد اللغة واستعمال الرمز يفصلان المعيش عن العلامة التي تأتي للحلول محلّه. وذاك فصل لن يزيد إلا تعمقا على مرّ السنين، مادامت اللغة، أولا وقبل كل شيء، عضو الوعي والتفكير حول معيش لا يمكن تجاوزه في غالب الأحيان. إن التفكير الباحث أبدا عن «عقلنة» المعيش و«كبت»ه سيبتاعد، في نهاية المطاف، تباعدا عميقا عن هذا المعيش. بهذا المعنى، يمكننا القول، مع لاكان، إن ظهور اللغة مترامن مع أول كبت يشكل اللاوعي. وسنعود، في الغالب وبصورة أوفر، إلى هذه الأطروحات التي لا نرمي، حاليا، إلا إلى ربطها بالفصول السابقة.

ومن جهة أخرى، للغة فضيلة تتجلى في إعطاء الذات نقطة ارتكاز ممكنة ل«ماهيتها» الخاصة بها. وسيعود لاكان، في غالب الأحيان، إلى هذه التأثيرات التي تُحدثها اللغة في الإنسان، خصوصا في تطوير مرحلة المرأة والأوديب. ولنحلّل، في هذه اللحظة، المقولات النحوية التي تضعها اللغة رهن إشارة «الذات المفردة» مستقبلا.

إن بقطة الوعي لدى الطفل تتطابق مع تعلّمه اللغة، التي تدخله شيئا فشيئا إلى المجتمع.

فالمقولة النحوية: «أنا»، مؤثر على الفردية، ذلك أنه لا يمكن إدراكها دون [المقولة]: «أنت»، ودون: «هو»، ولا دون المستمع الذي تتعارض معه.

وكما يظهر ذلك [ميل بنفنيست ضمن «مشاكل اللسانيات»: فإن الإنسان يتشكل باعتباره ذاتا، ضمن اللغة وعبرها، إذ وحدها اللغة تؤسس، في الواقع، مفهوم الأنا: يكون أنا [Ego] من يقول أنا. ولأن الوعي بالذات لا يمكنه أن يكون إلا إذا تم استشعاره في تعارض مع أنت، الذي يحقق مفهوم اللا - أنا. إن جدل أنا - أنت، الذي يحدد الذاتين من خلال تعارض متبادل، هو الذي يؤسس الذاتية. ومن ثم، فإن اللغة تتيح - من خلال تحقيقها علاقة الأشخاص - رجوع الذات إلى نفسها باعتبارها فردية متميزة، وتتيح، بالتالي، التواصل البشري.

وبالطبع، فإن فلسفة اللغة التي نعرضها في هذه السطور لا يمكنها أن تنكر وجود حدس أول، ويمكن، للفردية قبل أي تدخل للغة، إلا أن اللغة تحيّن هذا الحدس الفطري وتحققه، من خلال تزويد[ه] بالمقولة النحوية لهذه الذاتية.

إننا لنرى، ضمن التحليل النفسي، حالات أطفال أفنت بعض تجاربهم الخاصة جدا، في علاقاتهم مع آبائهم، هذا الحدس بالفردية، وأوقفت، من جراء ذلك، وصولهم إلى اللغة والأنا.

يتعلق الأمر بحالات ذهانية. ونلاحظ، من جهة أخرى، لدى الذهانيين، استعمالهم الوفير [للضمير] «هو» قصد الدلالة على أنفسهم. لكون الذهاني عاجزا عن الإحاطة بنفسه، فإنه يرى نفسه شخصا آخر، وكأنه شيء من أشياء العالم يلفظ أقوالا بصيغة الغائب.

علاوة على ذلك، من الهام أن نشير إلى أن أسماء الاعلام لا تحل محل أنا أو أنت، وإنما يحدث العكس. إن أسماء الاعلام تدل على الذات، ولكن مع استبعادها من علاقة أنا - أنت. ومن جهة أخرى، فإن الأطفال الصغار - وقبل أن يكتسبوا مفهوم الأنا اكتسابا كاملا - يتكلمون عن أنفسهم بصيغة الغائب، ويلحقون بها اسمهم الشخصي. وهم يعيدون، بهذه الطريقة، إنتاج لغة آبائهم خلال تكلمهم عنهم، حيث يكونون مستبعدين منها مرة أخرى.

فالأطفال، في هذه السن، لم يضطلعوا بعد باللغة باعتبارها وسيلة للتواصل بين أفراد متميزين، ضمن نفس المجتمع.

ومن ثم، فإن اللغة شرط الوعي بالذات باعتبارها كيانا متميزا. وهي أيضا الوسيلة التي يكتب الفرد عبرها تباعدا واستقلالية عن عالم الأشياء الواقعية التي ينظر إليها «في ذاتها»، [باعتبارها] مختلفة عن المفاهيم التي تحمل معناها، ومختلفة أيضا عن الكلمات والرموز التي تحقق المفاهيم ضمن علاقة التواصل الاجتماعي.

وبالفعل، ينبغي أن يكون ثمة وسيط بين الإنسان والعالم، بين الإنسان والإنسان، بين الذات وتظهرها. إن الوسيط هو الشرط الضروري والكافي، حالما نريد التفاهم فيما بيننا حول مبادئ عامة، ونريد تبادل معطى مشترك.

إلا أن حضور الوسيط - ولنذكر بذلك - هو أيضا ما يولد الإشارات اللاواعي للإنسان. فاللغة تحمل معطى اجتماعيا، ثقافة، ممنوعات، قوانين. وسيكون الطفل، الذي يدخل إلى هذا النظام الرمزي ذي الأبعاد المتعددة، خاضعا لتكييف هذا النظام، وسيطبع بطابعه الذي لا يمحي، وذلك في غفلة منه.

إذا كان منع المحارم - كما يؤكد ذلك ليفي ستروس - هو البنية التحتية لتنظيم المجتمعات، فإن المنوعات والقوانين التي يقع في أساسها حاضرة ضمن اللغة، وضمن تنظيم القواعد الاجتماعية، وسيكون على الطفل أن يمر من ثمة ليصبح كائنا اجتماعيا، [أي] شريكا [اجتماعيا].

ولنقل، كنتيجة، إن الرمزيتين الاجتماعيتين «اللغوية» و«التداعلية» تشكلان نظام ثالث ونظام ذي أبعاد ثلاثة: الذات، الوسيط، المجتمع (أي الآخر أو العالم). إن النظام الرمزي يحتل في فكر لاكان موقعا مركزيا، ذلك أن فضائل الوعي وأخطاره تنحدر منه. وبالفعل، فدون الوصول إلى هذا النظام، لا يكتب الطفل فرديته ولا مرتبته كشريك، إلا أن الدخول إلى النظام الرمزي يقيم، من جهة أخرى، مسافة إزاء الوعي المعيش، وينظم نسج اللاوعي بالنسبة لكل واحد.

يبقى لنا، في سياق هذا الفصل المكرّس لفلسفة اللغة لدى لاكان، أن نبرز بوضوح تماثل الواقعة اللسانية والواقعة الاجتماعية، وهو تماثل يجمع هذين النظامين الرمزيين ضمن مجموعة دالة واحدة، مجموعة ذات أثر حاسم في التكوين الفردي البشري.

وبعد وضعنا للنظامين سالفَي الذكر في علاقة مع بعضهما بعضاً، فإننا سنحاول أن نفهم، بصورة أحسن، التعارض القائم بين السجل الخيالي من جهة، والسجل الرمزي من جهة أخرى.

### من الرمزية اللسانية إلى الرمزية الاجتماعية

إن فكرنا رمزيًا، يقول لنا إدمون أورتيج (E.Ortigue)، هو فكر مفهومي دون حدس تجريبي؛ وبالفعل، فهو يجرّ المفهوم من كل حدس بالموضوع. ومن ثم، لن يكون للرمزية سوى دلالة صورية، أي أن الدلالة سترتبط بانسجام العلاقات. فليس الرمز سوى علامة إجرائية (opérateur) ضمن البنية، إنه وسيلة لإجراء تعارضات تمايزية، وتركيبات ضرورية لوجود بنية دالة. إنه أساساً تعبير غير مباشر. أن لا يكون ما يمثله، فهذا هو شرطه.

ويطابق، ضمن اللغة، العملية التي تحوّل المعطى الطبيعي وتنفيه، كما أنها تولّد قيماً صورية وغير مباشرة.

من ثم، فإن الرمزية نظام من القيم مختلف عن كل واقع: إنها نظام الدوال.

وسنميّز، في مستوى الرمزية: مبدأ الرمزية الذي هو الرابطة المتبادلة بين العناصر المميزة التي يكون تركيبها دالاً، عن أثر الرمزية الذي ينتمي إلى الميثاق الاجتماعي، والتحالف والاتفاق، وباعتباره ضماناً على الاعتراف المتبادل بين الذوات.

[أما] الأنظمة الرمزية الرئيسية الثلاثة التي نعرفها، فهي:

- الرمزية المنطقية - الرياضية.

- اللغة.

- الرمزية الاجتماعية والثقافية.



وتشهد هذه الأخيرة على انتماؤها إلى نظام قيمي (وطن - ديانة) . إنها تورد شيئا أكثر من الحياة ، شيئا يشبه القسَم ، والميثاق ، والقانون .

تكمُن خاصية التماثل بين الرمزية اللغوية والرمزية الاجتماعية في كونها تشكلان كلتاهما بنية من العناصر المتعارضة والقابلة للتركيب ، وفي كونها تقيمان إمكانية التعرف بين الذات ، وفي كونها ، أخيرا ، تتطلبان كلتاهما الانتقال من علاقة مباشرة ، «ثنائية» ، إلى علاقة غير مباشرة ، من خلال تدخل حدٍّ ثالث يشكّل ، بالنسبة إلى اللغة ، المفهوم ، ويشكل بالنسبة إلى المجتمع : الحدّ الأول ، القضية المقدسة ، الرب ، القانون .

من جهة أخرى ، لا تنفصل الرمزية الاجتماعية عن الخطاب ، في حدود كونها تستتبع قواعد ، وممنوعات ، ومعتقدات ، ينبغي صياغتها .

وفيها يتعلق بالانتقال من العلاقة الثنائية إلى العلاقة غير المباشرة ، من الخيالي إلى الرمزي ، بصورة أكثر تحديدا ، فلنذكر أن حدّا ينتمي إلى نظام رمزي بإمكانه أن يكون خياليا ، إذا ما نظر إليه بصورة مطلقة ، أو يكون رمزيا ، إذا كان قيمة تفاضلية مترابطة مع حدود أخرى تتاخى . إن إدراكنا لمعنى هذه الترابطات الجانبية هو الذي يوقف الخيالي ، ذلك أنه يؤسس المفهوم .

ومع ذلك ، فإن صيرورة الترميز ، بمعنى التوليد ، وكما يظهر لنا أورتيف ذلك في نفس المجلّد ، تنتشر بين قطبين أولهما هو الخيالي - عتبة الانفتاح الدنيا - والثاني - عتبة الاكتمال - هو العلاقة الاجتماعية التي يُتعرّف عليها ضمن الخطاب .

وتتحدّد كلتا العتبتين [بهاشين] : ما دون وما وراء .

● فبالنسبة لعتبة الانفتاح : أي الخيالي

- ما دونه : لدينا الواقع الأسر للخيالي . فالوعي أسيرُ قرينه ولا يتميز عنه . وذلك مستوى الهوام ؟

- ما وراءه : لدينا الخيال المادّي ، كالصنم والشعار مثلا ، اللذين اخترقا النظام الرمزي الخاص بنسق القيم الدالة . وتكتسب الصورة قيمتها من حيث كونها علاقة بالبنية الكلية التي تنتمي إليها .

• أما بالنسبة لعبئة الاكتمال: أي الرمزي

- ما دونه : ثمة الموروث الاجتماعي الرمزي، كأطر القرابة، والقواعد السلطوية مثلاً؛

- ما وراءه : ثمة الرمزية الاجتماعية التي يحملها الكلام.

[هكذا]، ينجح أورتيج، عبر هذه الخطاطة، في توضيح طبيعة التماثل القائم بين الواقعة الاجتماعية والواقعة اللسانية؛ وهو تماثل يجمعها ضمن نفس النظام: أي نظام الرمزي في تعارضه مع الخيالي.

العلاقة الثنائية والعلاقة غير المباشرة (الخيالي والرمزي)

نستنتج من الفصول السابقة أن النظام الرمزي قادر على إجراء تمييزات جوهرية [تستعملها] الذات لموقعة نفسها ضمن العالم المحيط. وبالفعل، فإن الخطاب المتكلم يميز: الذات عن الآخر، ويميز، بصورة أعم، الداخل عن الخارج؛ ويميز، داخل الذات كذلك، فرديتنا النفسية عن تجلّي هذه الفردية من خلال الخطاب؛ ويميز، في مرحلة ثالثة، الخطاب في استقلالته عن الواقع. علاوة على ذلك، تمارس الرمزية الاجتماعية - الثقافية فعلاً موازياً.

ولعلّ أول التمييزات التي يحدّثها السجل الرمزي اللغوي: أي بين الداخل والخارج، تمييز حيوي، بالنسبة لـ«الذات» خاصة. [وَيَمَيِّزُ] أحد التيارات الكبرى ضمن فكرنا الراهن، في ميدان العلوم الإنسانية - وهو تيار يساهم فيه لاكان بصورة أساسية - بكونه يمنح اللغة أهمية رئيسية في تشكيل «الذات» المفردة، [الذات] المتميّزة عن العالم حيث تندمج، وعن الآخرين الذين قد تحتلّط بهم. وبالفعل، فإن اللغة تقيم، كما سبق لنا أن أظهرناه لتوتنا، روابط غير مباشرة، في تعارض مع الروابط المباشرة، دون مسافة بين الذات والأشياء، بين الذات والآخرين. ومن ثم، فإنها، باعتبارها وسيطاً، تُموِّع الذات في مكانها المتميّز.

إن الرمزية الاجتماعية - الثقافية تمارس موقعة محامية، تقيمها الذات بنفسها. عندما يستقرّ الطفل، مثلاً، وبدون صعوبة تذكر، ضمن الكوكبة العائلية، من خلال اسمه الشخصي واسمه العائلي، ومن خلال الموقع الثالث

الذي يحتله تجاه أبويه، فإنه يستعيد ذاته - باعتباره كيانا متميزا - من الخلط الأول الذي أقامه بين نفسه وأمه. إن الولوج في الرمزية الاجتماعية - الثقافية، والوجود المجمعن، يتحقق، بالنسبة إلى اللاكانيين، من خلال تجاوز الدراما الأوديبية. [...]

أما فيما يتعلق بالتمييز الثاني الذي أحدثته الرمزية - أي التمييز بين الذاتية وتجليها، أو بتعبير آخر، التمييز بين الذات والانا الاجتماعي [المتجلي في] الكلام والسلوك - فإنه سيكون موضوعا لأطروحة أساس ثانية لدى لاكان.

وبالفعل، فإن تقسيما شبيها يحدث ضمن الذات كفيلاً، بصورة خاصة، بجعلنا نُمسك بالسرعة التي يولد بها اللاوعي. إن الإحالة على الذات، والرغبة، والحياة، لا تتم إلا من خلال المرور عبر السجل الرمزي؛ ولا تكون مباشرة وطرديّة أبداً. ومن ثم، فإنها عرضة لجميع الأكاذيب والاستلابات، سواء أكانت مقصودة أم لا، وعرضة لجميع الالتواءات المسجلة في ذات المبدأ [الذي يحكم] البعد الرمزي الانغاثي [الموجود] ضمن الحياة الجماعية.

ولكي يفهم قصدنا، لنأخذ مثال الحياة الجنسية.

إن الحياة الجنسية - وهي التي وُلدت من نداء الحواس، وأنستها العواطف والمواثبات - لا نجد تعبيرها عن اختيارها للسلوكات والأفكار، إلا ضمن الثقافة.

ثمة، نتيجة للشرط الإنساني ضمن الحياة الجماعية، ونتيجة للاشتغال النفسي - الفكري الخاص بالإنسان، تصفية آلية للحياة. وظل الأمر كذلك إلى أن اكتسب الوجود، في نهاية هذه الصيرورة، بعداً مختلفاً اختلافاً جذرياً؛ بعداً غير طبيعة [الوجود] بالمعنى الحقيقي للكلمة.

لم يبق من الرغبة والتنازل الطبيعي وفسولوجيا الأجسام سوى رموز وقوانين، بل وأيديولوجيات.

إن الزواج والعائلة، جمود الروابط المتغايرة جنسياً (hétérosexuelles)

والإخلاص، إلخ، [تشكّل كلها]، في المستوى الرمزي، تبلّرا يختزل - بصورة لا محيد عنها، واعتباطية جزئيا - المعيشات البيولوجية والنفسية ذات التنوع اللانهائي في أصلها، [وهي معيشات] أصبحت، من الآن فصاعدا، بعيدة المنال، باعتبارها كذلك. ذلك أن الطفل، من جهة، يعيش تجربة الحياة ضمن بوتقة الثقافة، وحسب النواميس الجاري بها العمل، كما أن «الرمزي» يأخذه، من جهة أخرى، ومن دون أن يعلم، في شبابه، لدرجة أنه يحبط أية محاولة يقوم بها للرجوع الساذج إلى جذوره.

ومن ثم، فإن الأمر يتعلق حقيقة بإشراط، بل وبإشراط يضاعفه إنكار. وبالتالي، إذا كان الرمزي بعدا إنسانيا، بل شرطا إنسانيا إيجابيا لكونه يُجمَع (socialise) الإنسان وينظّم وجوده، فإنه يحمل، علاوة على ذلك، نقيصة كونه يُصوّر الوجود الحيوي الفردي، كما أنه يوجّهه ويختزله. ولعلّ المهمة المثالية للترميز، في مفهومه الواسع، تكمن في أنه ينظم، في مستواه تحديدا، كل التنوع المتجلي في الشروط الانسانية للوجود.

إلا أنه ما من نموذج من نماذج التنظيم الاجتماعي استطاع - للأسف - الاستجابة لهذه الضرورات الحيوية استجابة أوسع، حيث شدّد على بعض عناصر الحياة، على حساب العناصر الأخرى، وفرض، من ثم، وعلى الدوام، كتبنا ما، ولوبا ما للوجود.

وهكذا أعطت مجتمعاتنا الغربية البطريركية، مثلا، لما يمكن أن يقال عنه دراما أوديبية، شكلا معينا، ودراميا علاوة على ذلك، [شكلا] يؤدي إلى مركّبي الخصاص، الذكوري والأنثوي، اللذين نعرفهما.

ومن ثم، أن نعرف مع لاكان إليات وإشراطنا وطرقه، [فذاك] هو الشرط ذاته [الذي يستوجه] أي تقدم ممكن لإنسانيتنا، ويستوجه أي تحرّر.

لقد اكتشف فرويد الانزعاج المحايث لكل شكل حضاري للحياة، وسمّى بالنسبة لنا، نحن الغربيين، مركّبي أوديب والخصاء المركّبين المُعْجَزين حيث يسجل اللاوعي عودته؛ ويكتشف لاكان، في أثره، إشراطات الإنسان، إلا أنه يعطيها مدى وبعدا عاما، في الوقت الذي يحيط بإلياتها إحاطة أقرب.

لم تعد وجهة نظر لاكان، وهي التي وسّعتها اكتشافات اللسانيات والأنثروبولوجيا الثقافية، مقصورة على وضعنا الثقافي ووضعنا الزمكاني. فهو لا يزال يتكلم عن مركبي أوديب والخصاء لأن تجربته العيادية تتعلق بهما. إلا أن التحليل الذي يعطيه للعيادة التحليلية يفضي إلى فلسفة أعم بكثير للتكوين الاجتماعي للفرد. إنه يبرز اشتغالا نفسيا - ذهنيا ذا منزع كوني جرىء أكثر مما يبرز محتويات ترتبط بممنوعاتنا الاجتماعية ارتباطا حميا.

سيقول لاكان، على سبيل المثال، إن ما يستجيب، بصورة لاواعية، لكل شكل يمكن تحيّل للعلاقة الجنسية، إنها هو نقص فردي، حالة أصلية ومزمنة من الخصائص.

سيقول إن الكونية الحقيقية لمركب الخصاء تكمن في ذلك. وسيقول أيضا إن صيغه التعبيرية بالنسبة لكلا الجنسين - ومهما تكن مؤثرات الثقافة - تنجم بالتحديد عن الوظيفة الرمزية المحايثة للبشر.

إذا اكتسب القضيب، ضمن مجتمعات معينة، المعنى الرمزي للأخصاص (non-manque)، وإذا أدى إلى الفكرة القائلة إن المرأة مخصية، فذاك لأن وظيفة وسلطة [معيّتين] أعطيتا له، أكثر من كونه ذا قيمة «في ذاته». إن القضيب هو ما ينفي الخصائص، وما يشغل الفراغ ضمن ثقافتنا. من ثم، ومادام الإنسان يتعين من حيث كونه يتعذب بسبب نقص [هـ]، فإن الجنسين سينظمان علاقات الحب والكراهية بينهما تنظيما عفويا حول الخيار المتجلى في امتلاك القضيب أو عدم امتلاكه.

سيقول لاكان إن الجوهري، ضمن علاج تحليلي مؤسس نظريا تأسيسا جيدا، هو أن يجعلنا نفهم أن لاواحد، بالفعل، يملك ذاك «القضيب» الأسطوري الذي يستبعد الخصائص. [ونفهم] أن الرجل يملك، على العكس من ذلك، ذكرا، أي عضوا تم اختياره للقيام بوظيفة الرمز القضيبى للأخصاص، و[أصبح]، من ثم، يولد أشكال التنازع الخاصة بمركبي الخصاء، الذكوري والأنثوي.

ومن ثم، فإن معرفة هذه الأشياء هي السرّ في اختزال مركب الخصاء اختزالا فعليا.

أن نفكك الرمز، ونموقع سلطته علينا، فذاك ضمان التحرر والاستقلالية.

لقد بدت لنا هذه التوضيحات حول استعمال لاكان للمعطيات اللسانية والأنثروبولوجية ضرورية.

ونعتقد أن القارىء سيدرك الاتجاه الذي تبنته هذه الدراسة إدراكاً أحسن. فهي تُموقع الأفكار الراهنة حول اللغة التي يستعملها لاكان، وتعرض، بعد ذلك، أطروحات لاكان حول الفهم الفلسفي للذات الإنسانية، وحول العصاب والذهان.

والآن فلنتفكر في الخيالي كما سبق لنا أن أعلنّا، ولنبرز الخصائص التي تميزه عن الرمزي.

أما المجلّد الذي نعتد عليه في هذا المقطع فهو: «الخطاب والرمز» لإدمون أورتيغ (Ed. Ortigues).

إن الصورة التي يعيدها لنا الخيال تمتاز بخاصية كونها تخفي النسق المرجعي، وتذيب الصورة والمضمون، وهذا المعنى سيستحيل علينا إعطاء التفاصيل.

إما أن يتكرّر الموضوع الخيالي ولا يظلّ ممهاياً لذاته بصورة لامتناهية - ومن ثم، فإن الوعي يُظلم ويفرق في آلية التكرار - وإما أنه سيخضع إلى انقطاع (discontinuité) من المظاهر من خلال تغيرات كيفية لا تهدأ؛ ويكون الخيال، بهذا المعنى، ملكتنا الإبداعية حقاً. إلا أن كل صورة [تشكل] طريقاً مسدوداً حيث يفرق القصد الذاتي في إبداعه، ويتحطّم على موضوعه دون [أن يأخذ] مسافة تباعده عن رؤيته الداخلية الخاصة به.

إن الخيالي يخفي عن الوعي عملياته ومواقفه الخاصة به؛ ويرى الوعي في تمثيله شيئاً آخر غير ذاته، في حين لا يوجد ضمن هذا الآخر إلا ما سبق له أن وضعه فيه. ويتعبّر آخر، إن الوعي يخفي نفسه عن نفسه ضمن هذا الآخر.

لقد حدّد لاكان جوهر الخيالي باعتباره علاقة ثنائية، ازدواجية ضمن

المرأة، وباعتباره تعارضا مباشرا بين الوعي وآخره، حيث ينتقل كلا الحدين ضمن الآخر، ويضيع في ألعاب الانعكاس هذه. هكذا يعتقد الوعي، خلال بحثه عن نفسه، أنه يعثر عليها في مرآة المخلوقات، ويضيع ضمن ما ليس نفسه.

ومن ثم، لا يكون حضور معين ممكنا إلا من خلال تكوين حد ثالث، [أو] مفهوم متوسط ينظم كل حد ويميزه، في الوقت الذي يحدده. [هكذا]، نلتحق بالبعد الترميزي، مادام هو المرور من التعارض الثاني إلى العلاقة الثلاثية غير المباشرة.

إن العلاقة بين البشر ستكون متوسطة عبر الخطاب أو، بصورة أدق، عبر المفاهيم التي يولدها.

وسيكون الحد الثالث، ضمن ميدان الرمزية الاجتماعية، المتوسط بين الأحياء هو السلف والميت والرّب، القضية المقدسة، المؤسسة، الايديولوجيا، الخ.

هذه نظرات صحيحة جداً، إلا أنها أيضاً مجردة جداً. أما بالنسبة لمستوى الحياة الإنسانية، فما يكون الخيالي؟

هذا الكتاب مكرّس لعكس جوانبه بالتدريج، ولكن مادام يحاول، منذ الآن، موضوعة المشاكل بصورة سريعة، فلننط عنه مثالا ملموسا.

لقد سبق لنا، للحظة، أن اخترنا مثال مركّب الخصاء. فلنعد لتناوله قصد تحديد الخيالي هذه المرّة.

إن الخيالي مقولة مفهومية شديدة المرونة. فهي تغطي كل ما - من حيث كونه هوامات، ومعيشات، مصوِّرة وممثّلة - يدور حول مركب الخصاء، وقبل أن تأتي صورته - وهي التي لا تكتمل أبداً، بالطبع - لتحتجّر ضمن رمز «القضيبة».

في مستوى مثالنا، يهّم الخيالي معيشات الجسد الخدسية (التجويف القابل للاستقبال أو الشكل الانتصابي مثلاً) والعواطف (اعتماد، استقبال أو عطاء...) و«معيشات» النشاط، والسلبية، وإرادة القوة، إلخ، وهي

معيشات يغطي بعضها بعضا، وتتراكم، وتطفح عن بعضها بعضا في متاليات  
لانهاية من البهلوانيات الحسية والعاطفية والمفهومية.

إن الخيالي ضمن مركب الخصاص هو نهم البحث عن الأدوار، وعن طرق  
العيش التي تعوض، بمعمة الجنس، الداء العميق الذي يحيط باللاكمال (in-  
complétude) الإنساني. إنه أيضا السيورة (roulement) اللامتقطعة [المؤدية  
من] التوافقات الإشرافية إلى أساليب ووظائف وجودية تكشف على أنها  
مناسبة تجريبياً للأمنية اللاواعية التي تسيبها. وباختصار، إنه كل ما يوجد بوفرة  
ضمن العقل البشري، وضمن حياته الإشرافية، وقبل أن يثبت ضمن الرمز،  
ثبوتا يلطّف، على أية حال، الانزلاق الذي تعرفه تبدلات الوجود والرغبة؛ وهو  
انزلاق لا يتوقف.

فالخيالي سجل التحليل النفسي بدون منازع، إلا أن التحليل النفسي  
علّمنا كيف تبيين آثاره ضمن اللغة أيضا، حيث تغطي الكلمات رموزا  
مضاعفة مئات المرات، وحيث إن تنظيمها مشدود إلى خيط بلغ من الدقة درجة  
لن نجانب الصواب إذا ما تساءلنا معها فيم إذا كانت اللغة هي أداة الحوار بين  
البشر حقا. وبالموازاة مع ذلك، فإن الخيالي ينعكس، بكفاءة، ضمن الرمزية  
الاجتماعية - الثقافية، لا من حيث تعدد الأفكار التي يستتبعها، ولا من حيث  
عدد الأفكار التي يهملها.

إن الخيالي هو البعد النفسي الجامع ضمن حياة العواطف والحواس، بل  
وحتى الفكر.

إذا كان الأمر كذلك، فإن كل نظام رمزي يتطلب، في تشكّله ولأجله،  
قطيعة ضمن اللااستمرارية الأصلية (أي اللاتمييز بين الوعي والآخر، واللاتمييز  
بين الصورة والوعي).

إنه يفترض قوة تناظرية ستقيمه كنظام من القيم التمايزية والدالة، نظام  
متجرد عن كل واقع، وتموضعه وراء كل حياة مباشرة.

لقد عين إدمون أورتيج هذه القوة التناظرية، المؤسسة للقانون، بالنسبة  
إلى الرمزية الاجتماعية التقليدية. وهذه القوة قوة مضاعفة:



## المنوع

يعيد إدمون أورتيج، قصد التعبير عن مفهوم المنوع، تحليل المنوع الذي يطال سفاح المحارم الذي قام به ليقى ستروس ضمن: «البنيات الأولية للقرابة».

ما هو ممنوع هو المطابقة بين علاقة القرابة (أي روابط الدم) وعلاقة التحالف (أي روابط الزواج)، تحت طائلة إلغاء العائلة. وتبدو هذه الأخيرة وكأنها بنية رمزية لا يمكن اختزالها في أية بنية طبيعية: أي الاختلاط الحيواني، ولا يمكن اختزالها، علاوة على ذلك، في أي وعي بالعلاقات النيكولوجية التي يَحْيِيهَا التناسل من جهة، والحب من جهة أخرى.

معنى ذلك أن بنية العائلة تجلو تجاوزا لكل قانون طبيعي من خلال إقامتها للثقافة. ومن ثم، هي وحدها تتيح لكل واحد، وللجميع، أن يعرفوا من هم. وبالفعل، لا يمكن، ضمن اختلاط شامل، أن يقال لأي واحد: أب، ابن، أو أخت؛ ومن ثم، لا يمكن لأي واحد أن يوقع ذاته ويتعرف على الآخرين من خلال الموقع الخاص الذي يحتلونه. بهذا المعنى، فإن الاسم، باعتباره عنصرا يحمل علاقات التجاوز، ضمانة يتعرف الأفراد عن بعضهم بعضا [من خلالها].

إن علاقة التخاطب بين الأشخاص (أنا - أنت - هو) تخضع لتوسط الإحالة على الآخر (السلف، الغائب، الميت)، كما تشدد على هذا الأمر، علاوة على ذلك، العادة المتجلية في تسمية الوليد باسم جده.

ومن ثم، فإن المنوع هو أولى القوى التي تقيم الثقافة أو النظام الرمزي (وهو في هذه الحالة المحددة: علاقات القرابة والتحالف)، والتي تقيم، زيادة على ذلك، الذات في تفردها من خلال تعيينها، وإعطائها مكانا ضمن الكوكبة العائلية.

[والآن]، فلنأت إلى التجلي الثاني للقوة التنافرية التي تقيم النظام الرمزي الاجتماعي - الثقافي.

تجملو، مثلها في ذلك مثل الممنوع، القطيعة التي يستوي عبرها الرمزي، باعتباره نظاما متميزا عن المعطى المادي، طبيعيا كان أو دنيويا. ففي حالة قيام البنية العائلية يتضاعف منع المحارم بالتضحية بالعلاقة الجنسية مع الأم أو الأخت. كما يتضاعف بقانون التبادل الذي يفرض التزوّج من عائلة أخرى حتى تقام علاقات التحالف. ومن ثم، تكون التضحية أيضا شرط الانتقال إلى النظام الرمزي. أما ما يضحي به الشخص قصد تعيين نفسه وموقعها من خلال دخوله إلى السجل الرمزي إنما هو، هنا، سفاح المحارم.

يضيف أورتيج أن التضحية، في ميدان اللغة، حاضرة أيضا وعلى الدوام. هكذا، أن نسمي مادة غذائية ما «خبزا»، مثلا، يفرض علينا أن نصحي بالشيء، مادامت كلمة خبز لا تقدم لنا أكلا.

وعلى عكس الخيالي، فإن الرمزية تغزو العلامات غير المباشرة، حيث يكون كلّ حدّ قيمة تفاضلية، نسبة وسلبية.

إن الممنوع والتضحية لفظان يطابقان - بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا - وبصورة إجمالية، ما نسميه الكبت في التحليل النفسي. فهما يحملان التنظيم الحيائي. ونقول: «بصورة إجمالية»، لأننا نقع في خطأ بالغ إذا ما ربطنا حدّا بحدّ التشوُّش المفهومي والتصوّري الشاوي خلف الرمزي، بالمكبوت التحليلي من جهة، وربطنا، من جهة أخرى، الرمزية الاجتماعية - الثقافية بـ«دعوة المكبوت»، أي ما يطفو على سطح الوعي باعتباره «أعراضا».

ففي العلوم الإنسانية تكون الاتصالات بين الفروع المعرفية، وتظل، من باب الحوار أكثر من كونها من باب التوافق.

ويلاحظ ذلك عندما نقرأ مثلا كتاب ليقّي ستروس: «البنيات الأولية للقرابة».

هو ذا عالم حاول أن يحلّل ظاهرة بلغت أبعادها من التعدّد مثلما بلغ منع سفاح المحارم، وحصر نفسه إراديا ضمن روح ونصّ العلم الأنثروبولوجي وحده.

وبالفعل، فحينما حاول تعميم ما هو ممنوع ضمنه، وفي إطار أكثر الأشكال تنوعاً ضمن تقنين منع المحارم، عبر عن نفسه بالفاظ سوسولوجية، وبها وحدها.

إن الأمر يتعلق، يقول، بمنع التطابق بين علاقات التحالف والقرابة، وذلك قصد توسيع التفاهم فيما بين أعضاء زمر، أكانت واسعة أم مقفلة، ومن خلال خلق رابطة التضامن.

والآن، على المحلل النفسي أن يقارن هذا القانون الاجتماعي بالمظاهر النفسية الناجمة عن تجربته:

عليه أن يكتشف أية صراعات نفسية وأية نزوات، أية مشاعر وأية خيالات تغطي هذه الرموز الثلاثة: التحالف، القرابة، المتنوع.

علاوة على ذلك، عليه أن يجد ما هو صدوقي، وما هو، عكس ذلك، متم إلى «الشرط الإنساني» الكوني.

إن مهمة المحلل النفسي تتدق وتعمق. ذلك أن مساهمة الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا تحذره، منذ الآن، أن يميز بين مكبوت حضارة ومكبوت أخرى، بين مكبوت أفراد ينتمون إلى نفس الحضارة، وبين الفردي والجماعي ضمن المكبوت.

ينبغي لنا أن نضمن لمفاهيمنا الضلال التي تدعونا إليها الوقائع: يوجد ضمن لأوعي فرد ما عناصر تابعة كلية لتجاربه الذاتية بنفس القدر الذي توجد به عناصر ينبغي ردها إلى السلطة الاجتماعية، وعناصر خاصة بالشرط الإنساني الكوني.

أخيراً، إن ما يبدو لنا أنه يبرر الحركة الواسعة من تكامل المعرفة (inter-disciplinarité) التي يعترفها العصر، إنما هو إدراك لا يزال مشوشاً إلا أنه إدراك تدريجي. لما يشبه مبدءاً يتعلق باشتغال الفكر البشري، و[هو اشتغال] قد نركب إوالياته تحت لفظ «التمييز».

إن التكوّن النوعي والتكوّن الفردي والتكوّن الاجتماعي [ظواهر] تحركها نفس السيورة.

وقد تكون سيرورة الترميز، حسب فهمنا، وبالنسبة إلى الحركات الثلاث المذكورة، والمؤدية إلى الأنسنة (humanisation)، هي ما يضمن الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة مروراً عبر النفسي.

باختصار، قد يكون ذلك هو البروز التدريجي للفكر، [أي] لفكر يُرَبِّ الحياة عبر موشور (prisme) الإحساس، والانفعالات، والحدس (الخيالي)، ويدفعها نحو ما وراء من طبيعة مغايرة تماماً: أي نحو الرمز. وتكمن خاصية الفكر، خلال هذا السعي، في كونه يُغفل، مادام يُنظَّم ويركَّب. وخاصيته، علاوة على ذلك، هي أن يتجاهل أخطائه تجاهلاً جزئياً، مادام اشتغاله إنكاراً جزئياً.

ومن ثم، سيحقق طفل، متموقع في الزمان والمكان، وبنفس الحركة، التكوين الفردي والاجتماعي. وسيقوم بتوليفاته المعرفية حول الوجود، ضمن ثقافة سبق لها أن فكرت نيابة عنه، إلا أنها تترك له، مع ذلك، وبسبب تنوع أعضائها، هامشاً معيناً للإبداعية الشخصية. وسيقوم بها، بعد ذلك، وعلى مرور تاريخيته الخاصة، وضمن عالم في تغير دائم. هذه إعادات نظر إنسانية يشكل العلاج التحليلي مثالا واحداً عنها، ويشكل التاريخ النظري مثالا آخر.

وبالتالي، فإن ما ينبغي ضمّه ضمن لفظ «الترميز» العام، إنما هو التشابك المعقد الذي يفضّل - في واقع الأمر - التقطين الأسطوريين الثابطين خلف اللاوعي الإنساني الكوني والمجتمع المثالي.

فإذا أمكننا تفسير ما يدور بين هذين القطبين على أساس المعارف المتعددة المتوفرة ضمن جميع العلوم الإنسانية، كان بإمكاننا إنهاء مهمة العلم الإنساني.

وبالطبع، ما ذاك سوى حلم، إذ كيف يمكن للعقل البشري أن يعلّل تعدد الوجودات الإنسانية وتنوعها على هذه الأرض؟

لقد كان هذا الفصل يشكل عرضاً للتصورات الضرورية لفهم ما يسميه لاكان «انشطار» (Spaltung) الذات أو انقسامها، من حيث كونها

تتكلم، ومن حيث اندماجها ضمن النظام الرمزي . وبالفعل، فإن الذات، تحطم، من خلال توسّطها عبر الخطاب، علاقتها المباشرة بنفسها، وتعيد بناء نفسها (وسيكون ذلك هو «إعادة الانشطار» بالنسبة إلى لاكان) ضمن اللغة، كما تريد أن ترى نفسها أو تريد أن يراها [الأخرون]. ومن ثم، فهي تُستلب ضمنها.

هكذا، نتصوّر إقامة لاوعي تصورا أحسن. فإذا كانت الصورة التي تشكّلها ذات ما عن نفسها وهما، ضاعت رغبته كذلك من وعيها، في مداها الحقيقي، وانتقلت عبر طلب (أي ضمن الخطاب المنطوق وحسب متطلبات الثقافة) ولن تكون سوى مجاز مرسل عن نفسها. ولكن فلنترك للفصول القادمة مهمة توضيح كل هذا.

# مرحلة المرأة باعتبارها مشكلة لوظيفة الأنا (كما تتكشف لنا من خلال التجربة التحليلية)

## جاك لاكان

(مداخلة مقدمة إلى المؤتمر الدولي السادس عشر  
للتحليل النفسي بزيوريخ، في 17 يوليو 1949)

لم يبد لي أن تصور مرحلة المرأة، الذي أدخلته خلال مؤتمرا الأخير،  
ولثلاث عشرة سنة خلت، غير جدير بشد انتباهكم من جديد، رغم كون  
المجموعة الفرنسية أصبحت تستعمله بهذا القدر أو ذاك: وخاصة اليوم، فيما  
يخصّ الأضواء التي يلقيها على وظيفة الأنا ضمن التجربة التي يعطيها لنا  
التحليل النفسي عنها. تلك تجربة ينبغي لنا أن نقول عنها إنها تضعنا في  
تعارض مع كل فلسفة تنبثق مباشرة من الكوجيطو. لعل بعضا منكم يتذكرون  
المظهر السلوكي الذي ننطلق منه. والذي يضيئه حدث من أحداث علم  
النفس المقارن: أي صغير الإنسان وهو في عمر يكون فيه لفترة قصيرة، ولكنها  
فترة قصيرة لا تزال، متجاوزا من طرف فرد الشبانزي فيما يتعلق بالذكاء  
الأدوات، ومع ذلك فهو يتعرف على صورته في المرأة باعتبارها كذلك. وهو  
تعرف تشير إليه الإيحاء المضيفة التجلية في الحدث الاكتشافي (Aha-Erlebnis)،  
حيث تعبر، بالنسبة إلى كوهلر (Köhler)، الزكائن الموقعية (Aperception  
situationnelle) عن نفسها، وهي الزمن الجوهرية لفعل الذكاء.

وبالفعل، فإن هذا الفعل لا يُستفد، مثلما هو الشأن لدى الفرد، في  
التحكم، الذي تم اكتسابه، في فراغ الصورة، وإنما سرعان ما يرتد لدى  
الطفل في متالية من الإيحاءات حيث يجرب، من خلال اللعب، علاقة  
الحركات التي يفترضها ضمن الصورة بمحيطها المنعكس، كما يجرب علاقة  
هذا المركب الافتراضي بالواقع الذي يضاعفه، وذلك [مقارنة] مع جسده  
ذاته، ومع الأشخاص، بل مع الأشياء التي تقف بجانبه.

بإمكان هذا الحدث أن يقع، ونعرفه هذا عند بولنواين (Baldwin)،  
ابتداءً من الشهر السادس، ولقد استوقف تكرار تأملنا، في غالب الأحيان،  
أمام المنظر الأخاذ الذي يشكله رضيع أمام المرأة، وهو الذي لم يتحكم بعد في  
مشيته، بل في وقوفه، إلا أنه، رغم أن دعامة بشرية أو اصطناعية (أي ما  
نسميه بفرنسا trotte-bébé) تحتصنه، يتجاوز، من خلال انشغال ابتهاجي،  
عراقيل هذا السند، لكي يعلق هيئة في وضع منحني بهذا القدر أو ذاك،  
ويسترد، لشبته، مظهرًا لحظيًا من مظاهر الصورة.

إن هذا النشاط يحفظ بالنسبة إلينا، وإلى حدود الشهر الثامن عشر،  
المعنى الذي نعطيه له - وهو لا يكشف لنا عن دينامية ليبيدية ظلت إشكالية  
إلى ذلك الحين، فحسب، وإنما يكشف أيضًا عن بنية أنطولوجية خاصة بالعالم  
الإنساني الذي يدخل في ثقلنا حول المعرفة الذهانية.

ويكفي لذلك أن نفهم مرحلة المرأة باعتبارها تمهيا، بالمعنى الكامل  
الذي يُعطيه التحليل [النسي] لهذه العبارة: أي بمعنى التحول الذي يطرأ  
على الذات عندما تتقلد صورة ما - حيث يكون مصيرها في هذا الأثر المرحلي  
مشارًا إليه بما يكفي من طرق الاستبمال، داخل النظرية، من خلال اللفظ  
القديم: الصورة الهوامية.

ومن ثم سيبدو لنا أن التقلد الابتهاجي الذي يجربه الكائن وهو لا يزال  
مغموراً بالعجز الحركي والاعتماد على الرضاع - أي صغير الإنسان - في هذه  
المرحلة الطفلية (infans)، يميلو ضمن حالة نموذجية، الرجم الرمزي الذي  
يسرع إليه الأنا في شكل أولي، قبل أن يتموضع ضمن جدل إنهاقي بالآخر،  
وقبل أن ترد له اللغة وظيفته باعتباره ذاتاً ضمن الكل.

لعلنا نميل إلى نعت هذا الشكل بالأنا المثالي<sup>(1)</sup> إذا ما أردنا إدماجه  
ضمن جدول معروف، بمعنى أنه سيكون أيضاً أصل التماهيات الثانوية،  
وهي تماهيات تتعرف، في هذا اللفظ، على وظائف التسوية الليبيدية التي تقوم  
بها - إلا أن النقطة الهامة هي أن هذا الشكل يتموضع سلطة الأنا (moi)، قبل  
تحده الاجتماعي، ضمن خط تحلي لا يمكن للفرد أن يخترله أبداً - أو،

(1) إننا نترك تفردها للترجمة التي نختارها، ضمن هذا المقال، لـ [تيمون] الخروبيد (Timon le Chérusque)،  
دون أن نعطي لذلك دواعٍ إضافية، مع إصافتنا أننا لم نحفظ بها منذ ذلك الحين.

بالأخرى. لا يمكنه أن يلحق بسيروية الفرد سوى بصورة لا عرضية، ومهما يكن نجاح التوليفات الجدلية التي ينبغي له أن يحمل عبرها، باعتباره أنا، تنلفه مع واقعه ذاته.

ذلك أن الذات - التي تستبقي تفويج قوتها عبر الشكل الكلي للجسم، ومن خلال سراب ما - لا تحصل [عمل هذا الشكل] إلا باعتباره جشانتات، أي ضمن خارجانية (extériorité) يكون فيها هذا الشكل، عن حق، مشكلاً أكثر منه مشكلاً، وفي ظل تقابل يعكسه، في تعارض مع شعب الحركات التي تشتر [الذات] أنها تثيرها فيه. ومن ثم، فإن هذه الجشانتات - التي ينبغي النظر إلى بنيتها الراسخة باعتبارها مرتبطة بالتنوع، رغم أن أسلوبها الحركي لا يزال غير معروف بعد - ترمز، من خلال هذين الوجهين من وجود ظهورها، إلى ديمومة الأنا الذهنية، في الوقت الذي تجسّد فيه غائبتها المستبيلة، بصورة مسبقة. إنها لا تزال حبل بالتناظرات التي تجمع الأنا إلى الصنم الذي يسقط الإنسان عليه ذاته، مثلاً تجمعه إلى الأشباح التي تسيطر عليه، وتجمعه أخيراً إلى الإنسان الآلي حيث يعمل العالم الذي صنعه إلى الاكتمال ضمن علاقة ملتبسة.

بالفعل، فبالنسبة إلى الصور الهوائية التي نحظى برؤية وجوهها وهي ترسم جانبياً، ضمن تجربتنا اليومية، [ضمن] غنمة الفعالية الرمزية (2)، يبدو أن الصورة المأوية غنمة العالم المرمي، إذا ما اتكنا على السلطة المأوية التي تعرضها صورة الجسد الهوائية، داخل الهلوسة والحلم، سواء اتعلق الأمر بملاكها الفردية، بلة عاهاتها، أم تعلق بإسقاطاتها الغيرية، أو لاحظنا الدور الذي يلعبه جهاز المرأة في تجليات القرين (double)، حيث تتظاهر وقائع نفسية، وقائع متافرة بالإضافة إلى ذلك.

أما أن تكون جشانتات ما قادرة على إحداث تأثيرات مشكلة في الجهاز العضوي، فهذا ما يشهد به تحريب نيولوجي بعيد كل البعد عن فكرة السببية النفسية، لدرجة أنه لا يمكنه أن يقرر صياغتها باعتبارها كذلك. بيد أنها لا يفوتها الإقرار بأن الشرط الضروري لتفويج الغدة الشاسلية لدى الحماة يكمن في رؤيتها لتثليلها، مهما يكن جنسها وهو شرط يكفي أن يوضع حقل التبعكاس

(2) قارن بكلود ليفي ستروس، «الفعالية الرمزية»، مجلة تاريخ الديانات، يناير-مارس 1979.



مرأة ما في تناول الفرد لنحصل على تأثيره. وبالمثل، فإن انتقال الجراد الرخال، ضمن سلالة ما، من الشكل الانعزالي إلى الشكل السربي، يتم من خلال تعريض الفرد، في مرحلة معينة، تعريضاً ينحصر في الفعل البصري الناتج عن صورة شبيهة، شريطة أن تدفعها حركات أسلوبها يقترب بها يكفي من الحركات الخاصة بنوعه. [وتلك كلها] وقائع تنخرط ضمن نظام من التماهي ذي [طبيعية] تطابقية تشاكليّة (homéomorphique)، نظام قد تغلفه المسألة المتعلقة بمعنى الجمال باعتباره مشكلاً، وباعتباره قابلاً للإثارة الجنسية.

إلا أن اهتمامنا بالوقائع التكيّفية - باعتبارها تابعة للتماهي مغاير الشكل - لا يقل عنه هنا، في حدود أنها تطرح الشكل الخاصّ بدلالة المكان بالنسبة للجهاز العضويّ الحيّ - حيث لا يبدو أن المفاهيم السيكلوجية أقلّ جدارة بتسليط بعض الضوء هنا من الجهود المضحكة التي حاولت اختزالها في قانون التكيّف - القانون الرئيس المزعوم. ولنكتف بالتذكير بالومضات التي قدحها فكر روجي كايوا (R. Caillois) - وكان شاباً لا يزال، بعد إحداثه لقطيعة حديثة مع [الوسط] السوسيلوجي الذي ترعرع فيه - عندما أدرج، تحت لفظة النفه الأسطوري (psychasthénie)، التكيّف المورفولوجي ضمن هوس مكاني عبر تأثيره الفاصل عن الواقع.

ولقد أظهرنا شخصياً، ضمن الجدل الاجتماعي الذي يبين المعرفة الإنسانية<sup>(3)</sup>، باعتبارها عظامية، السبب الذي يجعلها أكثر استقلالية من تلك التابعة للحيوان الخاضع لحقل قوى الرغبة، إلا أنه يحددها أيضاً ضمن ذلك «القليل من الواقع» الذي يفضحه فيه انعدام الرضى السوريلي. تدفعنا هذه الأفكار إلى أن نتعرّف لدى الإنسان، وهو السابق (prémanent) لهذا الجدل نفسه - وضمن الإغواء المكاني الذي تبرزه مرحلة المرأة - على التأثير الناجم عن النقص العضوي الخاص بواقعه الطبيعي، إن كنا نعطي معنى للفظ الطبيعة.

ومن ثم، تتكشف لنا وظيفة مرحلة المرأة باعتبارها حالة خاصة من حالات وظيفة الصورة الهوائية، ألا وهي إقامة علاقة الجهاز العضوي بواقعه، أو، كما يقال، علاقة العالم الداخلي (Innenwelt) بالعالم المحيط (Umwelt).

إلا أن هذه العلاقة بالطبيعة يحرفها، لدى الإنسان، انشطار معين

(3) انظر الكتابات 1، ص 111 وص 180.

للجهاز العضوي داخله، [أي] شقاق أساس تفضحه علامات الضيق، ويفضحه اللاتسيق الحركي الخاص بشهور الولادة الحديثة. إن التصور الموضوعي لعدم الاكتمال التشريحي للنسق الهرمي باعتباره تلك المخلفات الأخلاقية الخاصة بجهاز الأم العضوي، يدعم هذا الرأي الذي صفناه بوصفه المعطى المتعلق بالتضوج الحقيقي والسابق لأوانه الخاص بالولادة لدى الإنسان.

ولنلاحظ، دون أن نلحّ على ذلك، أن علماء الأجنة يتعرفون على هذا المعطى باعتباره كذلك تحت لفظ تكون الجنين (foetalisation). قصد تحديد هيمنة تلك الأجهزة التي تدعى الأجهزة العليا التابعة للمحور المخي الشوكي، والتابعة خصوصا لتلك القشرة الدماغية التي ستؤدي بنا عمليات الجراحة التنفسية إلى تصورها بوصفها المرأة العضوية الباطنية.

يعاش هذا التطور باعتباره جدلا زمانيا يُسقط، بصورة حاسمة، تشكّل الفرد بوصفه تاريخا إسقاطا حاسما: فمرحلة المرأة دراما تتسارع دفقتها الداخلية من النقص في الهوية المستبلة إلى استباقها - دراما تدبّر للذات، الساقطة في وهم التهاهي المكاني، الهوامات التي تتابع انطلاقا من صورة مجزأة للجسد إلى شكل منسجم تجيريا (orthopédique) في كليته - إلى تقمص شكبتها أخيرا، وهي هوية ستطبع، من خلال بنيتها الجامدة، كل تطوّر الذات الذهني. ومن ثم، فإن كسر حلقة العالم الداخلي والعالم المحيط تولّد استحالة كشوفات الأنا التي لا تنضب.

يظهر هذا الجسد المجزأ - الذي أشرفت على إدخاله أيضا ضمن نسق إحالاتنا النظرية - في الأحلام ظهورا متقلبا. عندما تمسّ حركة التحليل مستوى معيناً من التفتت العدواني لدى الفرد. ومن ثم، يظهر في شكل أعضاء مفصولة، وفي شكل تلك الأعضاء المثلثة عبر التصوير الخارجي (exoscopie)، التي تتخذ أجنحة وأسلحة قصد القيام باضطهادات داخلية - والتي ثبتها إلى الأبد، ومن خلال الرسم، جيروم بوش (J. Bosch) صاحب الرؤى - وذلك خلال صعودها إلى السمت الخيالي للإنسان الحديث في القرن الخامس عشر. إلا أن هذا الشكل يتكشف على أنه ملموس على الصعيد العضوي نفسه من خلال خطوط التهشيش (fragilisation) التي تحدّد التشريح الهوامي، المتجلى في أعراض الفصام (schize) أو التشنج، الخاصة بالمستيريا.

وفي تراثنا نرى كيف يُرمز إلى تشكيل الأنا علمياً من خلال فهمنا  
محض، بل من خلال ملتبس ينقسم انطلاقاً من الحجة الداخلية إلى سورها،  
إلى ما يحيط بعدم المحصى والمستتعات - حداثتين متعارضتين للصراع، حيث  
تتحير الذات في بحثها عن القصر اللغوي، الشلخ والبعيد، الذي يرمز  
شكله (وهو الذي يجاوره) أحياناً ضمن نفس الصياغة إلى وهو بصورة أخلافة  
وبالمثل، فإننا نعلم، هنا على الصعيد الفكري، على هذه البنيات الخاصة  
بالبناء المحض، (وهي بنات) تنبع استغرائها لتلقائياً، كما لو أنها كانت صادرة  
عن ذات للأعراض الخاصة بالذاتية، وظلقت قصد الدلالة على إواليات  
الشيء والعمولة، والتكرار والإغناء، والنقل العاطفي، والعصاب الهوسي.

[أنا] (إذا اقتصرنا على) البناء انطلاقاً من هذه المعطيات الذاتية  
وحدها - ومهما تصغر درجة تحريرها من شرط التجربة الذي يمحلتنا نستقيها من  
تقنية لغوية - فإن محالنا النظرية قد تبقى معرضة إلى أن تؤخذ على أنها  
تسقط نفسها في اللامعقول (impensable) [القاضي] بوجود ذات مطلقة، لذلك  
بحثنا في هذه الفرضية، المعروضة هنا، والمؤسسة على توافق المعطيات  
الموضوعة - عن الشبكة الرئيسية [التي تحكم] منهجنا للاختزال الرمزي.

إنها تقيم، ضمن دفاعات الأنا، نظاماً وراثياً يستجيب للأمنية التي  
عبرت عنها الأنبياء أنا فرويد (A. Freud) في الجزء الأول من مؤلفها الكبير - كما  
تموضع (ضد حكم سبق غالباً ما جرى التعبير عنه) الكبت الهستري،  
وعوداته، في مرحلة أقدم من الشذوذ الهوسي وسيروراته العازلة، كما تموضع  
هذه الأخيرة نفسها باعتبارها مقدمات للاستلاب الذهاني الذي يرجع تاريخه  
إلى تحول الأنا الراوي إلى الأنا الاجتماعي.

وتفتح هذه اللحظة التي تنتهي فيها مرحلة المرأة - من خلال التواهي  
بصورة القرن الهوامية، والدراما الأساسية للغيرة (وهي دراما أبرزتها مدرسة  
شارلوت بيلر (Ch. Bühler) إبرازاً جيداً ضمن أحداث التعدية اللغوية) - الجدال  
الذي يربط، منذئذ، الأنا بمواقف ميلورة اجتماعياً.

هي ذي اللحظة التي تجعل المعرفة الإنسانية جميعها تبرجح في التوسيط  
(médiatisation) من خلال الرغبة في الآخر، وتشكل موضوعاتها من خلال تكافؤ  
مجرد من خلال منافسة الغير، وتعمل من الأنا ذلك الجهاز الذي يشكل كل

دفعه غريزية خطرا عليه، مهما تكن متجاوزة مع نضج طبيعي - حيث إن [هذه] التشوية ذاعها لهذا النضج متوقف - لدى الإنسان من ثم، على توسط [عامل] ثقافي: كما يظهر بالنسبة إلى الموضوع الجنسي ضمن عقدة أوديب.

إن لفظة الترجسية البدائية، التي تمت بها العقيدة [التحليلية] التوظيف الليبدي الخاص بتلك اللحظة، تكشف، لدى مبدعيها، أعرق أحاسيس الكمونات في علم الدلالة، في ضوء تصورنا. إلا أنها تضيء أيضا التعارض الدينامي، الذي حاولوا أن يحدوه، والذي يفصل هذه الليبدو عن الليبدو الجنسية، عندما تذرعو بفراثر التدمير، بل بفراثر الموت، قصد تفسير العلاقة الواضحة التي تربط الليبدو الترجسية بالوظيفة المستبلة للأنثى، وبالعدوانية الصادرة [عنه] في كل علاقة بالآخر، حتى ولو كانت علاقة أكثر المساعدات طيبوية.

ذلك أنهم لمسوا هذه السلبية الوجودية، التي أبرزت الفلسفة المعاصرة للكينونة والعدم واقعها بصورة عميقة.

إلا أن هذه الفلسفة لا تمسك بها - للأسف - إلا ضمن حدود اكتفاء ذاتي للوعي الذي يربط وهم الاستقلالية التي يركن إليها بالإنكارات المشككة للأنثى، [مادامت هذه الاستقلالية] واردة في مقدماتها. وتلك لعبة عقلية تبلغ أوجها في إدعائها أنها تضمن [القيام] بتجليل نفسي وجودي، نظرا لكونها تتغذى باستمالات من التجربة التحليلية تغذية فريدة.

ففي غاية المهمة التاريخية [ضمن] مجتمع لا يعترف بأية وظيفة سوى الوظيفة النفعية، وفي القلق [الذي يلم] بالفرد أمام الشكل الاعتقالي للرباط الاجتماعي الذي يبدو انبثاقه وكأنه يكافئ هذا المجهود فإن الوجودية يحكم عليها من خلال التبريرات التي تعطيها للطرق المسدودة الذاتية التي تنتج عنها فعلا: إنها حرية لا تثبت أنها تملك هذا القدر من الأهالة إلا ضمن جدوان السجن، [وذاك] متطلب من متطلبات الالتزام حيث يعبر الوعي المحض عن عجزه في تجاوز أية وضعية، وأمثلة ذات نزعة سادية - تلصصية (Voyeuriste) للعلاقة الجنسية، وشخصية لا تتحقق إلا عبر الانتحار، ووعي بالآخر لا يحس بالرضى إلا عبر الاغتصاب الميغلي.

إن تجربتنا جميعها تتعارض مع هذه الأحاديث، في حدود كونها تصرفنا عن تصوّر الأنا باعتباره مركزاً في النسق: إدراك - وعي، باعتباره ينظمه ومبدأ الواقع، حيث يصاغ الرأي المسبق العلمي، وهو أكثر الآراء مناقضة لجدل المعرفة - لتعلي علينا أن ننطلق من وظيفة الإنكار التي تميز [هذا الرأي المسبق] ضمن جميع البنيات التي مَفَصَّلَتها الأنسة آنا فرويد (A. Freud) بصورة قوية جداً: ذلك أنه إذا كان الإنكار (Verneinung) يمثل شكله الظاهر، فإن نتائجه ستظل باطنة في جزئها الأعظم، ما لم يُضْهِضْ ضوؤه منعكس في سطح القدر، حيث يتمظهر هو.

ومن ثم، نفهم هذه المعطاة الخاصة بتشكيلات الأنا، حيث بإمكاننا أن نرى أوسع تعريف للعصاب: مثلما أن إغواء الذات من طرف الوضعية [الموجودة فيها] يعطينا أعمّ صيغة للجنون؛ لذلك الجنون المدفون ضمن جدران الملاجىء، ومثلما يعطيها لذلك الجنون الذي يُصم الأرض بصخبه وغضبه.

إن آلام العصاب والذهان، بالنسبة إلينا، هي مدرسة الانفعالات الروحية، مثلما يعطينا ذراع الميزان التحليلي - عندما نحسب انحناء تهديده لجماعات بكاملها - المؤشّر الدال على تلطيف انفعالات المدينة.

ففي هذه النقطة التي تلتقي فيها الطبيعة بالثقافة، والتي تفحصها الانثروبولوجيا المعاصرة فحوصاً عنيداً، وحده التحليل النفسي يتعرف على هذه العقدة (noeud) الخاصة بالاستعباد الخيالي التي ينبغي للحب أن يعيد حلها، دائماً، أو يترها.

ولبلوغ هذه الغاية، فإن الشعور الغيري (altruiste) يظل غير ذي جدوى بالنسبة لنا نحن الذين نكشف العدوانية الثاوية خلف صنيع فاعل الخير، والمثالي، والمربي، بل وحتى المصلح.

بإمكان التحليل النفسي - من خلال لجوء الذات للذات، وهو لجوء نصونه - أن يرافق المريض إلى الحدّ الذهولي [لهذا التعبير]: «أنت هذا»، حيث يتكشف له الرقم الدال على قدره الفاني، إلا أننا لا نستطيع، بحكم مقدرتنا كممارس وحدها، استدراجه إلى تلك اللحظة التي يبدأ فيها السفر الحقيقي

# التحليل النفسي وتعليمه

## جاك لاكان

(مداخلة مقدمة الى الجمعية الفرنسية للفلسفة في جلسة 23 فبراير 1957)

ورُز هذا العرض على أعضاء الجمعية قبل المداخلة، حسب العادة المتبعة

التحليل النفسي، ما يعلّمنا إياه...

أ - ثمة كلام ضمن اللاوعي، وهو المنبع على التعمّق الواعي أكثر مما هو عميق: إذ ثمة ذات ضمن الذات، [بل ذات] متعالية على الذات، تسائل الفيلسوف منذ «علم الأحلام».

ب - أن يكون العرض رمزياً، فذاك أمر لا يستنفذ المسألة.

ويبرهن المؤلف:

على أن الخيالي، حين يخطو خطوة الترجسية التي تفصله عن الرمزي، فإن استعماله [باعتباره] دالاً يتميز عن معناه الطبيعي.

إن حقيقة اللاوعي - مادام مجازاً مرسلٌ أرحبُ يضمّ استعاراته - ينبغي موقعتها، من ثم، بين السطور.

وأن فرويد يتساءل، من خلال غريزة الموت، عن دعامة هذه الحقيقة.

ج - فهل قصد المحلّلون النفسيون الحاليون إلى الطعن في هذا التساؤل الفرويدي

حيث انتهوا إلى «نزعة بيثية» صريحة، في تناقض مع المظهر العرضي الذي يخصّصه فرويد للموضوع ضمن مصير الاتجاهات،

وحيث عادوا إلى أكثر التمرکزات الذاتية بدائية، بصورة معاكسة للوضع التبعي الذي أعاد فرويد تصنيف الأنا ضمنه.

ومع ذلك...

كيف نعلمه...

د - لعلّ الأدب الغزير - الذي يفضح هذا التناقض وهذا التفسير المعاكس بعضها بعضاً ضمنه - يقوم بتحليل شرعي مفيد في التدليل على موقع المقاومة، وهي التي خدعها جريماً ذاته هنا: أي [تقع] ضمن التأثيرات الخيالية التي تخلفها العلاقة بين اثنين، حيث توحى هواماتها (التي يضيئها مصدر آخر) بكون نتيجتها مثينة.

ويؤهل طريق النقض هذا، الشرط التحليلي التالي: أن يكون العمل الحقيقي، من حيث طبيعته، مخبواً فيه.

هـ - إلا أن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى بنية التحليل [النفس] التي يمكننا صياغتها بصورة تجمعها، برمتها، في تناول المجمع العلمي، ويكفي لذلك أن نلجأ إلى فرويد الذي كونها حقيقة.

ذلك أن التحليل [النفس] ليس سوى حيلة أعطى فرويد مكوناتها، [حين] اعتبر أن مجموعها يضم مفهوم هذه المكونات.

وذلك إلى درجة أن صياغة هذه المكونات صياغة شكلية صرفة، تكفي لفعالية بنيتها العامة، [بحيث] يميل اللاكتال الذي يعتور مفهوم هذه المكونات لدى المحلل - على مدى سعيه - إلى أن يختلط بالحد الذي لن تتجاوزه سيرورة التحليل [النفس] لدى المحلل.

هذا ما تشته النظرية الرائجة [الأن]، من خلال إقراؤها المضحك بأن أنا المحلل - وهو أنا يقضي تصوّره بأن يقال عنه إنه مستقل ذاتياً على الأقل - هو مقياس الواقع الذي قد يشكل تحليله [هـ] محنة بالنسبة للمحلل.

إلا أن الأمر لن يتعلق بأي شيء من هذا القبيل ضمن حدود التحليل [النفس]، وإنما يتعلق فحسب بإرجاع سلسلة رمزية تشير أبعادها الثلاثة:

[بُعد] التاريخ [الذي تتخذ] حياة جرى عيشها باعتبارها تاريخاً،

[بُعد] الخضوع لقوانين اللغة، وهي قوانين قادرة لوخدها على الختم المضاعف،

[يُعد] اللعبة اللفظية التي تدخل الحقيقة من خلالها ضمن الواقعي ،  
 [تشير] إلى الجهات التي يريد المؤلف أن يخطّ خلالها الطرق المؤدية إلى  
 تكوين المحلّل.

و- إن هذا المكان الموصوف للحقيقة يمهد لحقيقة المكان الموصوف.

إذا لم يكن هذا المكان هو الذات، فإنه ليس الآخر (ويكتب أ) الذي  
 يحدث (من خلال إعطائه روحاً لمراهنات الأنا، وجسداً لشرابات الرغبة  
 المتحرقة) تلك الالتحامات التي تجمع بين الدال والمدلول، حيث تتعلق كل  
 مقاومة، ويتصوّر كل إجماع، دون أن يرتسم ثمة أي شيء من خداع العقل  
 [منها يكن نمطاً الخداع]، اللهم كونها [تصير] شفافة ضمنه.

أما ما يخرقها، مع استثنائنا للعنف، فإنها هو البلاغة للمنمقة التي  
 يسلّمها لنا اللاوعي كما يفاجئنا بها، - بحيث يقدم [لنا] ذلك الآخر (وينبغي  
 كتابته أ) الذي يتذرع كل واحد بالإيمان به لدى غاطبته للآخر (أ)، حتى ولو  
 كان ذلك قصيد الكذب عليه.

إن المحلّل يترك المجال لذلك الآخر [أ]، فيها وراء الآخر (أ) من خلال  
 الجياد الذي لن يكون أيا (ne-uter) من الاثنين الموجودين هناك، وإذا ما  
 صيغت فإنها ليترك له الكلام.

ومع ذلك، فإن هذا الآخر [أ] لا يوجد إلا في منتصف الطريق من  
 البحث الذي يفضحه اللاوعي عن خلال فته الصنع، والذي تنفضح جهله  
 المحترس جدا مفارقات الموضوع لدى فرويد، وإذا ما صدّقناه، فإن الواقعي  
 يستمد وجوده من الرفض، أما ما يتخذ الحب كموضوع له، فإنها هو ما يفوز  
 الواقعي، وما تتوقف حدة الرغبة - [أ] هو الستار الذي يرسم الواقعي خلفه  
 هذا العوز.

من هذا العرض الذي يشكل معلّمة بالنسبة للنقاش، سنبتاول المؤلف  
 نقطة أو نقطتين.

وقد جرّت المدخلة بهذه التعابير -



دون أن أتوقف لاتساع فيم إذا كان نصّ عرضي ينطلق، أو لا ينطلق، من فكرة صحيحة [كوثنتها عن] الجمهور الذي يتظّرني، فإنني سادق بأنني - عندما أسأل بهذه الصورة: «كيف نعلّم ما يعلمنا إياه التحليل النفسي؟» - لم أكن أريد إعطاء تمثيل لطريقة تعليمي. وقيم هذا العرض، قصد أن يستدلّ النقاش ضمنها - وكما ألفت الانتباه إلى ذلك في النهاية - الأطروحات التي تتعلّق بالنظام المؤسّس للتحليل النفسي باعتباره علماً، ثم يستخلص منها المبادئ التي يصان من خلالها، وضمن هذا النظام، برنامج تعليمي. واعتقد أن لا أحد سينعت - إذا ما تناول هذا الحديث الفيزياء الحديثة - الاستعمال المتروّي لصيغة جبرية بكونه غامضاً، إذا كان الهدف هو الإشارة إلى النظام التجريدي الذي تشكّله: ومن ثم، لماذا يرغب البعض في البقاء محروماً من تجربة الدّ؟

فهل من حاجة للإشارة إلى أن حديثنا هذا يعتبر أن اللحظة التي كان الأمر فيها يتعلّق بالدفع إلى الاعتراف بوجود التحليل النفسي، ويتعلّق، بتعبير أخرى، باستصدار شهادات تثبت حسن سلوكه، لحظة متجاوزة.

ومن ثم، اعتبر مكتسباً - هذا الفرع المعرفي يحظى، ضمن أي مجع من العقول البارعة، باعتبار أكثر من كاف يتعلّق بوجوده المؤقّل.

لا أحد، في أيامنا هذه، سيّتهم غتلاً عقلياً، إذا تعلّق الأمر بالحكم على كفاءته المدنية أو القانونية، بكونه خضع للتحليل النفسي. بل سيعتبر هذا اللجوء، بالأحرى، ومهما تكن شطحات [هذا المختل] من جهة أخرى، - داخل في عداد مجهود [يهدف] إلى النقد والتحكّم. ولا شك أن من سيصفقون لذلك اللجوء سيكونون بالضبط هم من يظهرون، بالمناسبة، وفي نفس الوقت، أنهم أكثر تحفظاً في استعماله، إذا تعلّق الأمر بهم أو بأقربائهم. ويبقى أن المحلل النفسي يأخذ معه الثقة - ويستحقاق لا يصدّق في الحقيقة - بأنه يعرف الكثير؛ ويبقى أن أكثر زملائه تحفظاً من بين الأطباء النفسيين، مثلاً، لن يفيظهم أن يتركوا له نظاماً بأكمله من الحالات التي لا يدرون كيف يتعاملون معها.

ومع ذلك، أفترض أن أتباع فروع معرفية متنوعة جداً (وهم الذين ينبغي لي إسماعهم صوتي اليوم) جاؤوا، بالنظر إلى المكان الذي نوجد فيه،

[وبين صفوفهم] ما يكفي من الفلاسفة لكي أبادرهم بهذا السؤال: ما هو، في رأيهم، ذلك الشيء الذي تعلمنا إياه التحليل [النفسى]، الشيء الخاص به، أو أكثر الأشياء خصوصية، شيء خاص حقاً، بل أكثر الأشياء خصوصية حقاً، الأكثر حقاً؟

لا أدعي أبداً ولا أفترض أن الإجابات المحصّل عليها ستكون أكثر تبعثراً من إجابات الأيام التي شهدت أول طعن في التحليل [النفسى].

فقد تنطمس الثورة التي شكّلتها الترقية الجلية للزراعات الجنسية ضمن التحفيزات البشرية داخل توسيع موضوعة العلاقات البيئانية، بل موضوعة «الدينامية» النفسية - الاجتماعية.

ولعلّ تعيين السلطات اللييدية لن يكون بإمكاننا تحجّبه إجمالاً، ولكنّه قد ينحلّ، إذا نظرنا إلى الأمور نظرة أقرب، إلى علاقات وجودية سيُظهر انتظامها ومعياريّتها (normativité) أنها وصلت حالة من التدجين جذيرة بالملاحظة.

وراء ذلك، قد نرى ارتسام نوع من التماثل الوضعي [بين] الاخلاق والغرائز التي قد تثيرها مظاهرها الامتالية (رغم أنها لا تחדش أي حياء) نوعاً من الاحتشام، وأعني به ذلك الاحتشام الحساس لما يثير السخرية - بل ولعله ينزل الستار - إذا ما ارتدّدنا إلى شهادة الأبحاث الانثروبولوجية.

قد تبدو إسهامات التحليل النفسي ذات شأن هنا، فيم لو كانت أكثر إثارة للتحفّظ من كونها مفروضة بصورة أكثر مباشرة. وقد يكون بإمكاننا قياس ذلك من خلال مقارنتنا للتجديد الضخم، الذي يدين تحليل الميثولوجيات به لإلهامه، بتشكيل مفهوم مثل بنية الشخصية الأساس (basic personality structure) الذي يُصلي به الباحثون الأمريكيون [المتسلطون] لغزّ الأرواح البدائية المزعومة، عبر قياساتهم.

ويبقى أنه لن يكون عيباً، ربما، أن ينهض أحدنا، ومن ثم، لعلّه يثيرنا عن كل ما تنشره ثقافتنا مما يحمل اسم فرويد، ويؤكد أنه مهما يكن عبارته، فإن حجمه [هـ] لا يمكن إلا مقارنته بما يحمله، طوعاً أو كرهاً، مما يتدرج تحت اسم ماركس.

إلا أنه قد يظهر في الميزان أيضاً اسم لفرويد أكثر إلزاماً، وضمن عبودية أكثر خلطاً من نموذجهِ .

عندها، لعلكم تتلفتون نحو الممارسين قصد مطالبتهم باتخاذ الوسائل الناجمة ضمن تجربتهم فيما يتعلق بجوهر الرسالة الفرويدية . إلا أنكم إذا اقتصرتم على الرجوع الى الأدب الغريز حقاً، حيث يجابهون مشاكلهم التقنية، فيفاجئكم واقع أنكم لن تجدوا ثمة أي سطر أو ثقب، وأية طريق أحزم للتقدم .

بل ولعله سيظهر لكم أنه إذا لم يكن بعض التأثير، الناتج عن الاستنزاف غريباً عن قبول الدوائر المثقفة للتحليل النفسي، فإن نوعاً غريباً من ردّ الفعل قد يأتي للملاقاة، كما لو أن محاكاة ما أخضعت (خلال الإغواء الذي يتعرض له بمجهود الإقناع) الشراخ لتسوياتهم الخاصة .

عندئذ قد تتساءلون، بانزعاج، فيم إذا كان هذا الدونحن - الذي ستجدون أنفسكم ضمنه بمعية التقنيين، لتعرفوا ضمن واقع وجوده البسيط على ما قد يتهرب، بالتالي، من سؤالكم - ليس هو ذاته موضع شك مفرط من حيث لا تحمّده، حتى لا يطعن في واقع هذا التعرّف ذاته، إذا كان [هذا] التعرّف يتطلب - ولو بالنسبة إلى رأس مفكّر - أن يؤسّس على غيرية (altérité) أصلب .

ولتعلموا أن هذا الطعن هو ما أتممّله عندما أطرح سؤالاً، وأني أتميّز في هذا، أنا المحلل [النفسي]، عن أولئك الذين يعتبرون أن الباب المغلق على تقنيّتنا، وسياسة الصمت تجاه درايتنا، وسيلتان كافيتان لتدارك هذه الغيرية خاترة القوى .

والآن فلنطرح سؤالنا من جديد، لتتعجب من كون الإجابة لم يفكّر فيها أحد، من خلال هذه الكلمة البسيطة: اللاوعي، وعلة ذلك أن لا أحد يشكّك فيه منذ مدّة طويلة . ليس موضع شك، لأن [البعض] لم يكفّ عن إظهار استعماله ضمن فرويد غارقاً في سلالة التصورات المجانسة التي لا يدين لها بشيء، رغم أنها سابقة له .

يجمع هذه التصوّرات ذاتها (وهي البعيدة عن أن تغطّي بعضها بعضاً)

كونها تشكّل ثنائية ضمن الوظائف النفسية، حيث يقابل اللاوعي الوعي، كما يقابل الغريزي الفكري، والآلي المتحكّم فيه، والحدسي الاستدلالي، والعاطفي المعقلن، والسيط المركّب. ومع ذلك، فإن تصوّرات علماء النفس هذه، كانت ضعيفة التأثير نسبياً بأصوات الانسجام الطبيعي التي أعلى من شأنها تصوّر الرومانسي للروح حول نفس التنبّات، وذلك من حيث كونها حافظت في الواجهة الخلفية على صورة المستوى، وحيث موقعت موضوعها ضمن [المستوى] الأدنى، واعتبرت أن السلطة العليا حبسته، بل أوقفت ثمة، كما فرضت، في جميع الأحوال، على تأثيراته (ولكي تستقبل في مستوى هذه السلطة)، تصفية تفقدها من حيث الطاقة ما تكسبه من حيث «التوليف».

لعل تاريخ هذه الافتراضات يستحقّ الاهتمام في أكثر من مظهر؛ ابتداء من الآراء المسبقة السياسية التي تعتمد عليها أو التي تدعّمها، والتي لا نحيلنا على أقل من عضوانية (organicisme) اجتماعية، عضوانية لم تُغن استعارتها - منذ البساطة غير القابلة للتجاوز، وحيث تتمفصل [هذه العضوانية] ضمن الخرافة التي جلبت هتاف الحماسي للقنصل متيوس أغريبا (M. Agrippa) - إلا عبر الدور الواعي الممنوح للدماغ ضمن أنشطة التحكم النفسية، لتُفضي إلى الأسطورة التي أصبحت تحظى بفضائل هيئة الخبراء (brain trust).

قد لا يكون أقل غرابة أن نلاحظ كيف أن القيم، التي جرى إخفاؤها هنا، تطلّس مفهوم الآلية ضمن الانثروبولوجيا الطّبيّة وعلم النفس ما قبل الفرويدي، وذلك بالنظر إلى استعماله ضمن أرسطو، وهو الأكثر انفتاحاً على كل ما سبق للثورة المعاصرة للآلات أن أعادت له.

إن استعمال لفظ التحرّر لنعت الوظائف التي تتكشف ضمن التنظيمات العصبية، يطبع، على نحو جيد، قيم الصراع التي تحتفظ هنا (أي ضمن مكان لا يناسبها) بحقيقة ذات مصدر مغاير. ترى هل يكون هذا المصدر الحقيقي هو ما أعاد فرويد العثور عليه ضمن الصراع الذي يضعه في قلب الدينامية النفسية التي تشكّل اكتشافه؟

فلنلاحظ، بادئ بدي بدء، المكان الذي يعيّن فيه الصراع، ثم وظيفته ضمن الواقعي. وبالنسبة للأول، فإننا نجده ضمن الأعراض التي لن نبادرها

إلا في المستوى الذي لا ينبغي لنا أن نقول إنها تعبر عن نفسها ضمنه فحسب، وإنما حيث تخلصها الذات في كلمات: هذا إذا كان من اللائق عدم نسيان أن ثمة مبدأ «الثروة» التي لا تكف، حيث يحذ التحليل من وسائل عمله، بل وحتى من صيغ فحصه؛ وذلك موقع لو لم يكن مشكلا - لا جليا في تحليل الراشدين فحسب -، فإنه سيجعل كل تقنية غير قابلة للتصور، بها في ذلك التقنية المطبقة على الطفل.

وتجري قراءة هذا الصراع وتأويله ضمن هذا النص، الذي يتطلب إغناؤه نهج [طريق] التداعي الحر، ومن ثم، ليس الضغط الخامد، أو الضجيج المشوش الناتج عن التزعة اللاواعية، هو ما يُسمع [صوته] ضمن هذا الخطاب فحسب، وإنما هو، إذا أمكنني مباشرة ما سينبغي لنا دفعه دفعا أبعد في هذا الاتجاه، تداخلات صوتية.

ولكن ما أمر هذا الصوت في الواقع؟ هل نثر هنا مجدداً على تلك المتابع الخيالية التي جسدت الرومانسية الألمانية امتيازاتها ضمن روح الشعب (Volks-geist؟) لعلنا لا نرى، [إذن]، لماذا فصل فرويد يونغ (Jung) عن جماعته، ولا ما يسمح لاتباعه بمتابعة صَبَّ لعنائهم على أتباع يونغ، إذا كان ذاك هو مدى الرمزية التي دخل فرويد من خلالها إلى تحليل العرض، حيث حذد، في ذات الوقت، معناه التحليلي. والواقع أنه لا يوجد اختلاف أكبر من الاختلاف [الذي يعتور] القراءة التي تطبقها المدرستان على نفس الموضوع. والمضحك هو أن الفرويديين تكشفوا على أنهم غير قادرين على صياغة اختلاف بهذا القدر من الوضوح، صياغة مرضية. أما أن يجري التلمّظ بكلمة «علمي»، بل وبكلمة «بيولوجي» - وهما كلمتان توجدان، شأن جميع الكلمات، في تناول جميع الأفواه - فذلك أمر لا يجعلهما تسجيلان أية نقطة إضافية في هذا الاتجاه، حتى في أعين الأطباء النفسانيين، الذين لا تتوانى طويتهم عن تنبيههم إلى مدى الاستعمال الذي يخضعون، هم أنفسهم، هاتين الكلمتين له، ضمن مساع متغيرة بهذا القدر.

ومع ذلك، ليست الطريق مرسومة هنا من طرف فرويد فحسب، بل هي مفروشة على طولها بأشدّ التأكيدات كثافة وثباتاً، [بل] وأكثرها استحالة على الإنكار. فلنقرأه، ولنفتح مؤلفاته في أية صفحة من الصفحات، وسنعر

إذا أمكن للأوعي أن يكون موضوعاً لقراءة استضاءات بها كثير من التيمات الأسطورية والشعرية، الدينية والأيدولوجية، فليس مرد ذلك إلى كونه يقدم لتكوينها الحلقة الوسطى التابعة لنوع من دلالية (significativité) الطبيعة ضمن الانسان، أو حتى التابعة لحتم أكثر كونية للأشياء (signatura rerum)؛ ختم قد يكون في مبدأ انبعاثها الممكن ضمن أي فرد. ولا يتميز العرض القابل للتحليل تحليلًا نفسياً، سواء أكان عادياً أم مرضياً، عن المؤثر الشخصي فحسب، وإنما يتميز عن كل شكل تعبري صرف يمكن الامساك به، في كونه مدعوماً من طرف بنية معاهية لبنية اللغة. ومن ثم، لن نقول بنية ينبغي موقعتها ضمن سيمياء ما، معمة حسب زعمهم، سيمياء ينبغي إخراجها من غموضها، وإنما بنية اللغة كما تتمظهر ضمن اللسان التي ساسميا وضعية، أي تلك اللسان التي تتكلمها فعلاً كتل بشرية.

يتعلق هذا بأساس هذه البنية، أي بالازدواج الذي يخضع السجلين اللذين ينعقدان ضمنها، [أي سجلًا] الدال والمدلول، لقوانين متميزة. وتشير كلمة سجل هنا إلى تسلسلين مأخوذين في شموليتهما، حيث يعطل وضع تميزهما [عن بعضهما بعضاً] (بصورة أولية، وسابقة لكل فحص) أي احتمال لجعل هذين السجلين يتكافآن حدًا بحد، وفي أي مدى نوقفهما عنده. (والواقع أن تكافؤًا مثل هذا، يتكشف على أنه أعقد بما لا يقاس من أي تطابق نظيري (bi-univoque)، بحيث لا يمكن تصوّر نموذجه إلا انطلاقاً من نسق دال نحو نسق دال آخر، حسب التعريف الذي تعطينا عنه نظرية الزمر الرياضية).

ومن ثم، إذا أمكننا قراءة العرض، فذلك لأنه سبق له أن انكتب، هو نفسه، ضمن سيرورة للكتابة. وباعتباره تشكلاً معيّنًا للأوعي، فإنه ليس دلالة، وإنما هو علاقته ببنية دالة تحدده. وإذا سمح لنا بالتلاعب بالألفاظ، قلنا إن الأمر يتعلق بتبعية الفاعل [Sujet، وتعني الذات أيضاً] لفعله [verbe]، وتعني الكلمة أيضاً].

وبالفعل، إن ما يعيدنا إليه اكتشاف فرويد، إنها هو ضخامة هذا

النظام الذي دخلنا إليه، وحيث ولدنا مرة ثانية، إن صحَّ هذا التعبير، مع خروجنا من الحالة التي دعيت عن حق «Infans»، دون كلام: أي نظام الرمزي الذي تشكّله اللغة، ولحظة الخطاب الكوني الملموس، وجميع الأخاديد التي فتحها الآن، وحيث كان علينا أن نقطن.

ذلك أن التصوّر القوي، الذي ينفصله حديثي هنا، يذهب أبعد كثيراً من التعلّم الوظيفي، بل وحتى المفهومي، الذي أراد أفق المرّين المحدود اختزال علاقات الفرد باللغة فيه.

إذا كان الأمر يتعلّق بالنسبة للانسان بأن يقطن ضمن «وسط» له علينا من حقوق الاعتبار ما لتواءم الواقعي (وهي التي يعزى لها، عن غير حقّ، أنها وحدها تولّد التجربة)، فإن اكتشاف فرويد يظهر لنا أن وسط الرمزية هذا، يملك ما يكفي من الصلابة ليجعل من التعبير الذي قد يقول عن هذه السكّنى إنها لا تسير دون صعوبة تتخلّلها، ذلك أن الخطير هو أنها تسير دون صعوبة، حتى حين لا تكون الأمور على ما يرام.

ويعتبر آخر، إن هذا الاستلاب الذي سبق وصفه لنا بدقة، ومنذ مدّة، رغم أن ذلك كان على مستوى بانورامي شيئاً ما، باعتباره يشكّل علاقات الناس على أساس علاقات عملهم بتبدّلات إنتاجهم، إن هذا الاستلاب، نقول، يظهر الآن مضاعفاً نوعاً ما، من حيث تميّزه ضمن خصوصية تتصل بالكينونة، في أصناف نحن مضطّرون إلى القول إنها غير تقدمية. ومع ذلك، لا يكفي هذا لنعت هذا الاكتشاف بأنه رجعي، ومهما يكن الاستعمال التواطؤي الذي أخضع له. بل سنجد، من ثم، تفسيراً للعبوس المسعور [الذي يتخلّل] العادات البرجوازية الصغيرة، وهو عبوس يبدو مصاحباً لتقدم اجتماعي يتجاهل حافزه في جميع الحالات. ذلك أن هذا التقدم يسمح، في حدود كونه متحمّلاً الآن، بقيام التحليل النفسي، ومحظّره، في حدود كونه أصبح ساري المفعول، ومقابل ذلك، لم يتجاوز الاكتشاف الفرويدي بعد، في تأثيراته، تلك التي كان ديوجين (Diogène) يتنظرها من فانوسه.

ومع ذلك، لا شيء يناقض الجدل الواسع الذي يجعلنا أفتاناً للتاريخ، وذلك من خلال وضع موجاته فوق الخضمّ الذي تحدّثه هجراتنا الكبيرة، في

كون ذلك يربط كل واحد منا بمزقة من مزق خطاب تكون أكثر حياة من حياتها ذاتها، إذا صحَّ، كما يقول ذلك غوته، أن «ما ليس به حياة حيّ، فبإمكانه أن ينتج الحياة» (فلهلم مايستر، هامبورغ، المجلد الثاني، «أيام التجوال» الجزء 1، ص 15).

يجد كل واحد منا نفسه [أمام] هذه المزقة من مزق الخطاب، التي لم يتسنَّ له التفوّه بها عبر الحنجرة، محكوماً عليه، قصد رسم خطّها الختمي، بأن يكون أبجديتها الحية، أي أن يستعير، في جميع مستويات لعبة عروستها، عنصراً ما، حتى يكفي تتابعها لإبراز نصّ قد لا تكون الرغبة المحمولة ضمنه غير قابلة للتدمير.

ولعلنا نتكلم كلاماً مفرطاً عما نعطيه لهذه الشهادة، في الوقت الذي تهملنا هي، في صيانتها، إهمالاً كافياً، لكي توصل، دون إقرار منا، رقمها المحوّل إلى سلالتنا البنيوية (filiale). ذلك أنه لو لم يكن ثمة من يقرأها من خلال قرون تعادل القرون التي ظلّت فيها الحروف الميروغليفيه في الصحراء، لبقيت مستعصية في إطلاقها كدالّ، بنفس القدر الذي كانت الحروف الميروغليفيه ستبقى به إزاء حركة الرمال وصمت النجوم، لو لم يأت أي كائن بشري ليعيدها إلى دلالتها التي جرى ترميمها.

إلى هذا الاستعصاء ينتمي الدخان الواهي للحلم والكناية (rébus) في قاع الصحن (وهما اللذان اعتبرهما فرويد متماثلين في بلورتهما)، [وتنتمي] عشرة السلوك وصدفة الكتاب (حيث نجحتا كلناهما من حيث أثرهما الدالّ [signi- fiancé] أكثر مما نجحتا، بالأحرى، من حيث دلالاتهما [Significations] الفاشلة)، مثلما تنتمي تفاهة النكتة التي يظهر لنا فرويد، انطلاقاً من تقنيته، أن فرحتها الخاصة بها تأتي من كونها نجعلنا نساهم في هيمنة الدالّ على أخطر الدلالات في مصيرنا.

وبالفعل، أليست هذه هي السجلات الثلاثة التي كانت موضوعات للمؤلفات الرئيسية الثلاثة، حيث اكتشف فرويد قوانين اللاوعي، وحيث ستفاجأون، إذا ما قرأتموها وأعدتم قراءتها بهذا المفتاح، بملاحظتكم أن فرويد لم يفعل، عندما تلقّظ بهذه القوانين في تفاصيلها، سوى أن صاغ، قبل



أوامها، القوانين التي لم يكشف عنها سوسير (Saussure) إلا بعد ذلك بسنوات،  
وحيث فتح أخطود اللسانيات الحديثة.

لا يمكنني التفكير هنا في إنشاء لوحة للتطابقات، لوحة قد يمكنكم  
مؤاخذتي، عن حق، على سرعتي في إنجازها. وقد أشرت، في مكان آخر،  
عمّاداً يجيب، ضمن العلاقة الأساسية التي تربط المدلول بالّدالّ، التكثيف  
والنقل، شرط التمثيلية والمتاليات حيث يكون لبحث فرويد، في البدء، عن  
نظير تركيب ما، دلالة.

ما أريد الإشارة إليه فحسب، هو كون وظيفة الدالّ تتكشف، انطلاقاً  
من أبسط الأعراض إلى أعقدها، على أنها مهمة، حيث يكون لها، بصورة  
مسبقة، أثر في مستوى الجنس. وكما نرى ذلك، مثلاً، ضمن ذلك التحليل  
الخارق للعادة الذي تناول مبدأ إوالية النسيان (1898)، حيث تبدو علاقة  
العرض بالّدالّ وكأنها تنبثق بكامل عدتها من فكر لا مثيل له.

وإنّا لتتذكر ذلك الحدّ المكسور من سيف الذاكرة: أي كلمة (signor)  
من اسم (signorelli)، وهو اسم كان من المستحيل على فرويد ذكره باعتباره  
صاحب الجدارية المشهورة حول المسيح الدّجال، داخل كاتدرائية أوبيدو  
(Oviedo)، في وقت كان يبدو فيه أن التفاصيل، بل وحتى وجه الرّسام الذي  
يسندرج فيها، يعودان إلى ذكره بصورة أكثر حدة. ذلك أن [كلمة] signor  
يجري امتصاصها وكبتها، كما يجري امتصاص وكبت [كلمة] Herr، السيد  
المطلق، من خلال هبوب ربح القيامة العاتية ضمن لاوعي فرويد، كأصدقاء  
للنقاش الذي كان يجريه: تلك خلخلة - هذا ما يلجّ عليه في هذا المقام - لتيمة  
طفت من خلال تيمة تسبقها، وهي تيمة الموت المتقلدة فعلاً.

معنى ذلك أننا نعثر من جديد على الشرط المشكّل الذي يفرضه فرويد  
على العرض لكي يستحقّ هذا الاسم بالمعنى التحليلي، [وذلك] بأن يجري  
تناول عنصر تذكري من حالة مفضّلة سابقة تناوّلها جديداً لمفصلة حالة راهنة،  
أي أن يجري استعماله بصورة لاواعية، باعتباره دالاً، وحيث ينتج عن ذلك  
تطويع لا تحدّد (indétermination) المعيش [ليتخذ] دلالة مفرضة. فهل ثمة  
زيادة لمستزيد؟

من ثم، سأعتبر نفسي معفى من إحالة آثار اللاوعي على بناء التزامن والتعاقب المزدوج، وهي إحالة قد لا تخلو، ومهما تكن ضرورتها، من تعامل في جمع مثل هذا، [معفى] من خلال أمثلة ستبرز، في نوع من المجاسمية (stéréoscopie)، أسلوب اللاوعي، والإجابة اللائقة به.

وبالفعل، إذا بدا اللاوعي وكأنه يعطي دعماً جديداً للمثل التوراتي القائل: «الآباء يأكلون الحصرم، والأبناء يضرسون»، فذلك انطلاقاً من تصوير لعله يرضي الشيخوخة التي فرضها عليه إرميا عبر استشهاده به.

ذلك أننا سنقول: لأنه قد سبق القول إن «الحصرم الذي أكله الآباء يضرّ أسنان الأبناء»، فإن الإبن (الذي يعتبر أن هذا العنب [لا يزال] أخضر بصورة مفرطة [مادام] يتج عن الحية التي يأتيه بها اللقلق في أغلب الأحيان، وكما يعلم الجميع) سيضع على وجهه قناع الثعلب.

ولا شك أن دروس امرأة عبقرية ثورت معرفتنا بتشكلات الطفل الخيالية (وهي امرأة سيتعرف كل مؤهل على تباينها، إذا خطر لي تسميتها الكراشة (La tripière))، ستعلمنا أن نقول للطفل إن لديه رغبة في انتزاع هذا العنب - الموضوعات السيئة من كرش اللقلق، وأن هذا هو السبب في خوفه من الثعلب. لا أقول لا. إلا أن لدي ثقة أكبر في أمثلة لافونتين (La Fontaine) لإدخالنا إلى بنيات الأسطورة، أي إلى ما يجعل تدخل ذلك [العنصر] الرابع المقلق الذي يبدو لي دوره، باعتباره دالاً ضمن الخواف، أكثر تحركاً بكثير.

اتركوا هذه الإوالية لتكفل بدراستها، ولا تحفظوا إلا بالمغزى الذي تجده هذه الأمثلة في أمنيتي بالألا تدفع الإحالة على النص المقدس، إرميا 29-31، إحالة آلية (وحتى لو لم يكن من غير المعقول مصادفتها ضمن اللاوعي)، المحلل [النفسي] - ويصلح هذا المقام لقول ذلك - إلى التساؤل حول شخص «البيئة» المحيطة بالمرضى، كما يجري التعبير عن ذلك منذ مدة، ولعله يكون رقم هاتفه.

وسواء أكانت هذه النكتة جيدة أم سيئة، فإنكم سترون أنني لم أخاطر صدفة بربطها بالحرف على هذا النحو الشغوف جداً، ذلك أن جواز (contin- gence) الحوادث الخارق للعادة - وهي الحوادث التي تمنح اللاوعي وجهه

الحقيقي - يجد تفسيره في الاعتباري الخاص بالحرف .

ومن ثم ، سنتبنا صفة أكثر - من خلال تناسلها عبر أجيال متعددة ، بحيث تكون عنفاً عاطفياً في بادئ الأمر ، ثم تصير أكثر فأكثر إلغازاً عبر تكرارها ضمن سيناريوهات قسرية ، حيث يبدو أنها تحدّد ، بالأحرى ، بناء [هذه السيناريوهات] على الطريقة التي تبنى بها قصة لريمون روسل (R. Roussel) ، وإلى أن لا تكون سوى الاندفاع الذي ينقط عبر إغوائه حذر الجنس شبه العظامي - من خلال اندراجها ، باعتبارها دالاً ، ضمن سياق ستجد عين ملصقة بباب هرة (chatière) نفسها ، وسيجد شخص - يتميزون من خلال سيكولوجيتهم الواقعية أكثر مما يتميزون بجانيبيات (profils) يمكن مقارنتها بجانيبيات تارتاليا (Tartaglia) أو بانتالون (Pantalon) ضمن الكوميديا المرتجلة - أنفسهم ضمن شبكة جرى تحويلها جيلاً بعد جيل ، وحتى تكون أشكال التاروت (tarot) التي ستخرج منها - في الواقع ، وحتى لو كان ذلك في غفلة منها بالنسبة إلى الذات - الاختيارات ، الحاسمة بالنسبة إلى مصيرها ، [أي اختيارات] الموضوعات التي ستُحَن من ثمة بأشدّ القوى (valences) إثارة لخبرتها .

أضيف أنه لن يمكننا التعرف على هذه التجاذبات ، وهي مصدر لاضطرابات لا يمكن إخضاعها ما دامت كامنة ، إلا بهذه الطريقة ، وأنه ما من اختزال - أقل أو أكثر تزييناً لمفارقات في علاقات [بـ] الموضوعات ، علاقات جرى صنعها ، بصورة مسبقة ، ضمن أدمغة بعض البلهاء العالمين ببريد العشاق أكثر من علمهم بقانون القلب - سيكون تأثيره أكبر من محاولة إخضاعها لتقنية تصويرية [ناتجة عن] عواطف قد تكون سببها الظني .

ذلك أن المحللين النفسيين انتهوا إلى [هذه الحالة] بمجرد الحياء الذي اعتراهم عندما أرادوا الاعتراف بتجربتهم ، وهي تجربة جرى نسجها ، بصورة شاملة ، ومنذ أصولها ، من خلال بنية الوهم هذه ، وهي البنية الحقيقية جداً ، فكان الردّ الذي واجههم بجذية متفتحة خاصة بالحاكم الشرعي الروماني (pr-éteur) ، هو أن العادة لم تجر بلصاق نتائج هذه الخطورة بأسباب طفيفة ، وأنه حتى لو عثرنا لها عن شبكات عامة ، فإننا لن نكون بأحسن حالاً لنهتدي إلى السبب القاضي بأن يعاني منها البعض ، ولا يعاني الجميع .

وفي غياب بلورة لطبيعة اللاوعي (مع أنه سبق لفرويد أن ذلّل صعوباتها، رغم كونه قال إنها خاضعة لحتم مضاعف، ولكن من يحتفظ بهذا التعبير دون أن يلاحظ أنه لا يصلح إلا لنظام اللغة؟)، ولّد خجل المحللين النفسين المصطنع فيما يتعلّق بموضوع نشاطهم مقتهم، ووُلِدَ هذا المقت الادّعاء، والادّعاء التفائق والوقاحة في أن معاً، وأوقف هنا جذلها (souche) المتكاثرة؛ وانتهى بهم الأمر إلى أن سمّوا أرنب المضاجعة التناسلية شَبُوط العطاء القرباني، وأطروا أننا المحلل [النفسى] باعتبارهِ البديل المنصّب لاختزال انزياحات الذات عن الواقع - ولا وسيلة ثمة سوى التهاهي بهذا الأنا الذي لا يمكن لفضيلته أن تصدر، من ثم، إلا عن التهاهي بأننا آخر يتطلّب، إذا كان أنا محلل نفسي آخر، تكراراً لنموذج ما للعلاقة بالواقعي. ذلك أنه لا شيء ولا أحد - وهذا ما ينبغي قوله، وإلى عهد حديث، في اختيار المحلل النفسي، ولا في تكوينه - سبق له أن أثار أو فكّر في الاهتمام بأرائه المسبقة الواعية، والأكثَر إضلالاً حول العالم الذي يعيش فيه، ولا [اهتمّ] بجهله بين هذه النسبية، ولا ببقايا الدراسات الانسانية المطلوبة قصد توجيهه في واقع عملياته الخاصة به.

ذلك أن الدراسات الانسانية ترسم التجربة التي تعرفها علاقة الانسان بالذالّ، كما أن الأوضاع المولّدة لما نسمّيه البشرية تنشأ ضمنها، كما يشهد على ذلك كون فرويد انتهى، في أوج النزعة العلمية، لا إلى إعادة تناول أسطورة أوديب بالنسبة لفكرنا فحسب، وإنما أيضاً لإعلاء الأسطورة الأصل في شكل اغتيال الأب، اغتيال قد يكون القانون الجوهري قد خلّده، حسب الصيغة التي ضمّنها (connoté) دخول رمزيّتها في الواقعي: «وبإعطائها معنى آخر».

علاوة على الجواز (contingence) الذي تطبعه سلطة الذالّ ضمن اللاوعي فإنها تقيم أمامنا، بصورة أوّثق، البعد الذي لن تستطيع أية تجربة يمكن تصوّرها أن تسمح لنا باستنتاجه من المعطى [الصادر عن] الملازمة (im-manence) الحية، أي عن سؤال الكينونة، أو بتعبير أفضل، عن السؤال، بلا زيادة، أي سؤال: «ولماذا أنا؟»، وهو السؤال الذي تسقط الذات عبره جنسها ووجودها عبر اللغز.

ذلك هو ما جعلني أكتب - ضمن نفس الصفحة التي شدّدت فيها

«ضمن دراما العصاب المؤثرة... على المظاهر العبثية التي تكتنف ترميزاً مضطرباً، ترميزاً سيدو لبسه أكثر تفاهة كلما تقدّمتنا فيه أكثر» - بحيث أعطي هنا، ومن جديد، مداها لسلطة الأب كما يظهرها لنا كلّ من إرميا وحزقيال، ضمن المقطع المذكور آنفاً، في مبدأ العقد الدال، وحيث أربطها، كما يليق بالمقام، بلعنة الأم، من خلال العبارات التوراتية التي تستعملها مؤلفة نشيد المعركة الأمريكي Julia Ward Howe :

«ذلك أن حصرم الكلام - الذي يتلقى الطفل من خلاله، قبل الأوان، وعبر أبيه-، تصديقاً لعدم الوجود - وعنقود الغضب - الذي يجيب على الكلمات الحاملة للأمل الكاذب الذي غرّته أمّه به من خلال إرضاعها له بحليب يأسها الحقيقي - يضرّسان أسنانه بصورة أقوى من كونه فِطْماً عن استمتاع خيالي أو من كونه حُرْماً من رعاية حقيقية مثل هذه».

وبالفعل، لن نستغرب إذا ما لاحظنا أن العصاب المستيري والعصاب الهوسي يفترضان، ضمن بنيتهما، [تلك] الحدود التي لا يمكن للذات بدونها أن تتوصّل إلى مفهوم [تصنعها] بالنسبة إلى جنسها [في الحالة الأولى]، وبالنسبة إلى وجودها [في الحالة الثانية]. وذاك ما تشكّل هاتان البنيتان كلتاهما نوعاً من الإجابة عليه.

ولا شك أنها خاضعة لشرط كونها تتجسّد في سلوك الذات بحيث يكون هو إيائيتها، إلا أنها ليست أقلّ جدارة بحمل صفة «فكر متشكّل ومتفصل»، وتلك هي الصفة التي يطلقها فرويد على العرض، والحلم، ورزلة [اللسان]، وهي أقصر تشكّلات اللاوعي.

ولذلك فإنه من باب الخطأ اعتبار هذه الإجابات وهمية، ببساطة. إنها ليست خيالية إلا بقدر ما تظهر الحقيقة بنيتها الوهمية ضمنها.

[أما] السؤال القاضي بمعرفة لماذا «يخطئ» [se trompe] العصابي، إذا كان انطلاقه مرجّهاً توجيهاً أفضل، فإنه لا يظهر، في أغلب الأحيان - [ونظراً] لانجرف المحللين [النفسيين] في ترّة [إيجاد] وظيفة ما للواقعي - إلا انزلاق قدمهم [الخطأ] الفطحاء، حيث وقعوا، مع أسلاف فرويد، في طريق كانت تصلح، بالآخرى، لظلف عتر إلهية.

فضلا عن ذلك، كما أن في شكل الكلمة الكتابي نباهة أكثر مما يوجد في الاستعمال الذي يخضعها له متعالم ما، فإن [الضمير] (se) من فعل (se trompe) - وهو ضمير سنخطيء إذا عزلناه باعتباره يمثل العصاي ضمن التحليل المنطقي للفعل الذي سيعطي لشغفه الشكل المتعدي - يستحق منا أن نذيعه من خلال إشارتنا إلى الطريق التي لم يتعرّف فيها فرويد. ويكفي لذلك أن نوجه له السؤال مع تبديلنا له بهذه العبارات: «من يخدعه العصاي؟».

ولنكرّر أننا نوجد، هنا، في ارتفاع يعلو بعشرة آلاف خطوة على المسألة المتعلقة بمعرفة بمن يستهزئ (وتلك مسألة لا يستطيع طبيب الأمراض العصبية العنيد ألا يكون هدفها).

مع أننا ينبغي لنا أن نقول إن الآخر الذي يشكل، هنا، شريكاً في استراتيجيا حميمة، لا يمكن مصادفته بالضرورة ضمن الأفراد، وهم النقط الوحيدة التي ترضى لها الاتجاهات العلاقية بأن تتوحد على [سطح] الخرائط التي تسقط السيكلوجيا الحديثة للحقل الاجتماعي خطاطتنا عليها.

ولعل الآخر هو تلك الصورة التي تكون أكثر جوهرية للرجبة في [الكائن] الحي من [الكائن] الحي الذي ينبغي لها معانفته، لتصمد عبر الصراع أو الحب. ذلك أن علم العادات الحيوانية يؤكد لنا نظام الوهم، الذي تنبثق منه الطبيعة لتفرض على مخلوقاتنا [اتباع] طرقها. [أما] أن تحمل الدمية المتحركة، أو الشبيه أو المرأة يبسر على الطبع الوراثي، لتسقط الرغبة في شباك فراغها، فذاك يقول لنا الكثير عن الوظيفة التي يقوم بها، لدى الإنسان، ذلك الآخر النوعي (générique)، إذا علمنا، من جهة أخرى، أن الإنسان يتعلم - من خلال إخضاع ميولاته لها - ما يسميه: أن يكون سيدها.

إلا أنه قد لا يكون بإمكانه - سواء أكان رجلاً أم امرأة - أن يقدم أي شيء للآخر الواقعي سوى ذلك الآخر الخيالي، حيث لم يتعرّف على كينونته. ومن ثم، كيف الوصول إلى هدفه؟ - [يمكنه ذلك] من خلال تغيير أقواسه لمواقعها، ومن ثم، سنقول، [من خلال] تكليف السيدة - الملكة بالبرهنة على خطر المستيرية.

ذلك أنها لا يمكنها العثور على هذا الآخر الواقعي إلا ضمن جنسها

ذاته، بسبب أنها تنادي - ضمن ذلك الماوراء - على ما بإمكانه تحقيقه، لكونه لم يستطع التحقق في ما دون [ذلك]. وفي غياب أية إجابة صادرة عن هذا الآخر، فإنها تستعره بأمرها بإكراهه جسدياً، وذلك من خلال اعتقاله من طرف مصالح شاهد زور، هو البديل عن الآخر الخيالي، وهو الذي ظلت تتعذب أمامه أكثر مما استلبت فيه.

ومن ثم، فإن المستيرية تخبر نفسها في التحايا الموجهة إلى أخرى غيرها، وتعرض المرأة - التي تعبد فيها لغزها ذاته - على الرجل الذي تنتحل دوره دون أن تنعم بذلك [الدور]. ولا يمكنها، خلال بحثها الذي لا يكمل عما يعنيه أن تكونه امرأة، إلا تخادعة رغبتها، مادامت هذه الرغبة هي الرغبة في الآخر، في غياب كونها لم ترض التهامي الترجسي الذي كان بإمكانه إعدادها لإرضاء هذا وذاك [الواقعين] في موقع الموضوع.

والآن، فلنترك السيدة - الملكة هنا، ولنعد إلى المذكر في موضوع الاستراتيجية الهوسية. ولندلّ تفكيركم، بالمناسبة، على أن هذه اللعبة، التي تتميز بحساسية شديدة للتجربة، والتي يحلوها التحليل، لم يسبق مفصلتها بهذه التعابير.

إن الأمر يتعلق، هنا، بمخادعة الموت عبر آلاف الحيل، وسيدخل ذلك الآخر، وهو أنا الذات، اللعبة باعتباره الدعم الذي يسند مخاطرة آلاف المآثرات التي تؤكد لها، وحدها، انتصار حيلها.

ويتلقى هذا التأكيد، الذي تستمدّه الحيلة من المآثرة، إجابة من الضمانات التي تستمدّها المآثرة من الحيلة. كما أن هذه الحيلة التي يدعمها عقل سام [انطلاقاً] من حقل يوجد خارج الذات، ويسمّى اللاوعي، هي أيضاً حيلة تغلت منها وسيلتها وغايتها. ذلك أنها هي التي تستبقي الذات، بل قد تحطفها خارج المعركة، صنيع ما فعلته فينوس (Vénus) بباريس (Paris)، بحيث تجعلها تكون دائماً في موقع غير الذي يوجد به الخطر، ولا تترك في مكانها سوى خيال لها، ذلك أنها تبطل الربيع والخسارة سلفاً، من حيث كونها تتخلّ بدءاً عن الرغبة موضوع الصراع.

إلا أن هذا التمتع، الذي تحرم منه الذات، سينقل، من ثم، إلى الآخر

الخيالي الذي يتقلده باعتباره تمتعاً بفرجة: أي فرجة تقدّمها الذات الموضوعة في قفص، حيث تتابع، بمساهمة بعض حيوانات الواقعي المفترسة - وهي مساهمة جرى الحصول عليها على حساب [هذه الحيوانات] في أغلب الأحيان - المأثرة [المتجلية] في تمارين رقيقة الطراز، تبرهن عبرها على أنها كائن حي.

ومع أن الأمر لا يتعلق إلا بتقديم البراهين، فذاك هو ما يتجنب الموت خفية بداعي التحدي الذي تواجه به. [إلا أن اللذة كلها [يُحصل عليها] هذا الآخر الذي لا يمكن دفعه خارج مكانه دون إثارة [رياح] الموت، مع أننا ننتظر أن نقضي عليه الموت.

من ثم، تتحلل الموت [هيئة] شبيهة بالآخر الخيالي بينما يقتصر الآخر على الموت. وتلك صورة قصوى تصلح للإجابة على سؤال الوجود.

لا يمكننا تصوّر منفذ [لـ] هذه الطرق المسدودة، هذا ما كنا نقوله، عبر أية مناورة [تستهدف] التبادل الخيالي، ماداماً طريقين مسدودين ثمة [بالضبط].

وبالطبع، بإمكاننا أن نتصوّر إعادة إدماج الذات داخل أناها، هذا خصوصاً وأن الأنا بعيد كل البعد عن الضعف، خلافاً لفكرة شائعة ضمن التحليل النفسي في أيامنا هذه، وفضلاً عن ذلك، نرى ذلك في المؤازرات التي يحصل عليها العصاة، سواء أكان هستيرياً أم هوسياً، من أشباهه المفترض فيهم أنهم عاديون ضمن هاتين المأساتين - وهما اللتان تجري معاكستهما في مظاهر عدّة، إلا أننا ينبغي لنا أن نلاحظ أن الثانية لا تستثني الأولى مادامت الرغبة، حتى لو جرى حذفها، تبقى جنسية (ولتغفروا لنا اقتصارنا على هذه الإشارات).

إلا أن الطريق التي سيُزَمَع اتباعه بهذه الطريقة قد يكون خطأ، مادام لن يقود الذات إلا إلى استلاب معرّز لرغبتها، أي إلى شكل ما من أشكال الانحراف، بسبب أن جنسها موضوع خلاف - وقصد مساواة وجودها، لا إلى تدمير النزعة (التي يزعمون أن لا نهاية لها، ضمن التحليل النفسي، منذ أن أدخل صاحب كلمة زوال الشهوة (Aphanisis) [إرنست جونز (E. Jones) سنة 1916] لغوها التحليلي، وهو لغو يمكن إدراكه، مسبقاً، في احتشام شكلها



العلمي)، وإنسا إلى نوع من ورطة الرغبة، وهي [ورطة] ليست كذلك ما يسمى التجاذب الوجداني (ambivalence)، ولكنها استحالة المناورة التابعة من وضع الاستراتيجية ذاته.

قد يكون المخرج هنا كارثياً، رغم كونه مرضياً. وكفيئنا لذلك أن نذكر ما يكون من أمر معالجتنا لأعرج حين نتركه بساق واحدة. وقد يكون ذلك مقبولا ضمن مجتمع تثبت فيه القاعدة التي يمشي الناس بموجبها حجلاً، ويترك للذات جميع حظوظها في المباريات الجماعية، [مباريات] الهرم أو أم أربع وأربعين (mille-pattes).

إلا أنه ينبغي البحث عن الحلّ في جهة أخرى، جهة الآخر (ويكتب آ)، حيث نعين تحت اسمه مكاناً أساسياً لبنية الرمزي. هذا الآخر مطلوب لموقعة مسألة اللاوعي عن حق حقيق، أي لإطلاق لفظ البنية عليها، [وهو لفظ] يجعل كلّ ما يتلو من العصاب مسألة لا وهما: وذلك تمييز يبرز كون الذات لا تمارس أوهامها إلا لـ الالتفاف على المسألة.

ليس هذا الآخر، وهذا ما قلته مراراً وتكراراً، سوى الضامن لحسن النية الذي ينبغي إثارته، ولو من طرف الخداع، حالما يتعلّق الأمر لا بهجومات الصراع أو الرغبة فحسب، وإنما بعقد الكلام.

خارج مكان الآخر لا يمكن للمحلّل [النفسي] أن يتلقّى تنصيب التحويل (transfert) الذي يؤهله للعب دوره المشروع ضمن لاوعي الذات، [ويؤهله] لأن يأخذ الكلمة ثمة في تدخلات مناسبة للجدل لتحديد خاصيته الجوهرية من خلال الذاتي (le privé).

إن أي مكان آخر سيردّ المحلّل إلى علاقة ازدواجية لا مخرج لها سوى جدل الإنكار، والنفي، والاستلاب النرجسي التي يطرقها فرويد ضمن جميع أصداء مؤلفاته [مردداً] أنها من فعل الأنا.

والحال أن التحليل النفسي [الرائج] في أيامنا هذه يزعم تدوين آثاره ضمن طريق [تستهدف] تعزيز الأنا، من خلال لغو شامل حول الدافع الذي جعل فرويد يعيد إدخال الأنا ضمن مذهبه، أي انطلاقاً من النرجسية، وليفصح ثمة الخلاصة [الناتجة] عن التهايات الخيالية للذات.

في تصوّر يحمل من التضاد مثلاً يحمل من الرجعية، يُعتقد أن الأنا يشكّل الجهاز الذي تتحلله علاقة بالواقع، بحيث لا يكون لمفهومه السكوني أية علاقة بمبدأ الواقع الذي أسسه فرويد في علاقته الجدلية بمبدأ اللذة.

وانطلاقاً من هذه النقطة، لم يعد الهدف سوى إعادة إدخال انحيازات الانحرافات الخيالية التي يحدثها الوضع التحليلي لدى الذات، في [إطار] الحدود الواقعية لهذا الوضع الذي يعتبر بسيطاً جداً. ولعل إثارته لهذه الانحيازات تدفعنا إلى الشك في هذه البساطة، إلا أنه ينبغي لنا أن نعتقد، من وجهة نظر الواقعي، أنه بسيط فعلاً، بل بسيط بما يكفي لكي يبدو منغلغلاً نوعاً ما، مادام أنه ليس ثمة توضّحات لا ينمّ المحلل عن استعداده لها ليَتفاداه.

وتلك توضّحات خيالية صرفة لحسن الحظ، إلا أنها توضّحات مستكون فريسة لرضاع (fellatio) خيالي - هو البديل الغريب للبنوة (feliatio) الرمزية - مروراً بالغناء المسافة المزعجة [والفاصلة] عن الموضوع الذي يشكّل كلّ داء العصامي، ووصولاً إلى الإقرار المتجّع بالتواطؤات المواتية التي يُتعرّف عليها ضمن التحويل المضاد، وعلى أساس التيهانات المتعثرة، تيهانات تهمّ شروط التعلّق، والطريق الأنسب لتعويض الكبت (وذاك لفظ غائب لدى فرويد)، دون أن ننسى لدى الأطفال المفقودين، جولات أغرب، في إحالة على الخوف مثلاً، خوف قد يقنع - قصد جعل أية بلورة دالة للخوف وكأنها لم تكن - بشييه مثالي بالإنسان لتقطيره العلاجي، إذا كان بإمكان [تلك] الحلقة من تصريف الأدرينالين، التي يفتقدها تعزيز جهاز الإنا، أن تعطيه بعض المصدقية. وتتجلّى الحقيقة عادة، في هذا الحدّ الأقصى من حدود العبث، من خلال تقطيعية، وذاك ما حدث فعلاً عندما نسمع [خطاباً] دامعاً موجّهاً إلى الطيبوبة، يا إلهي!

إن هذا الشعار داخل النظرية يحلّو، على أية حال، مقاومة يواجه بها التحليل المحلّل، مقاومة لا يمكننا إلا أن ننصح هذا الأخير بأخذها بعين الاعتبار، ليحسب حسابها ولا يميزها عن [مقاومته الخاصة في تحلياتها لدى محلّله]. وذلك بمنأشدتنا السماء أن تكون رؤوفة بهم أكثر من رأفتها بالتحليل، حيث يمكنه أن يقول عنه، إلى اليوم، ما قاله أنتوني (Antony) عن عشيقته:

«كانت تقاومني فقتلتها» .

ولحسن الحظ ليست لوحة ممارسته بهذه القتامة . [إذ] لا يمكن لأحد تنكّر أمامه دائماً، فوق السور، وفي موعد معلوم كتابة [هذه] الكلمات : «Mané, Thécé, Pharès» ، وحتى لو كانت مكتوبة بالحروف المسارية، ألا يرى فيها سوى كعيبات (astragales) و[كليليات] (festons) بصورة لا نهاية لها . وحتى لو قال ما سيقراه كما تقرأ [العرافة] فنجان القهوة، فإن ما سيقراه لن يكون أبداً شديد الغباوة، شريطة أن يقرأ، وحتى لو كان فعله مثل فعل السيد جوردان (M. Jourdain) ، [أي] لا يعرف ما هي القراءة .

ذلك أن أحجار [عالم المصريات] مارييت (Mariette) لا تنفصه هنا ليصوّب قراءته، ولو لم يكن ذلك إلا ضمن الدفاعات، الجلية، دون الذهاب أبعد من التعابير اللفظية الصادرة عن الذات . ولعلّه لن يعلم بمن يلوذ ليعلّل هذه الدفاعات، [بل] وقد يلتبس عليه تصوّره للرباط اللطيف الذي يجمع نصّ الطرس (palimpseste) إلى النصّ الذي يعيد تناول أشكاله وألوانه، واضعاً لطحته على الموروث . ولن يكون بإمكانه أن يمنع حياة غريبة تكونها المقاصد، من أن تبرّز من هذا التمرين [الخاصّ من ثمارين] البصيرة . ومن ثم، سيجد نفسه مرمياً به، رغم أنفه، في قلب تلك الارتباكات الخاصة بالقيادة الروحية، وهي ارتباكات تبلورت، منذ قرون، على طريق لزوم الحقيقة، لزوماً يرتبط بتشخيص لذلك الآخر، وتشخيص قاس لا شك، إلا أنه [تشخيص] لم يسبق له - خلال كدّه لإخلاء المجال من أية عاطفة أخرى، ضمن الكلي أو القلوب - أن سبر ثناياها سبراً مفرط السوء . وهذا يكفي لجعل التحليل النفسي يتطوّر ضمن منطقة لم تنظر إليها سيكولوجيا الكلية إلا من خلال منظار صغير .

هذا ما يجعلهم [هم] أكثر الغاراً، حيث أنهم يعتبرون أنفسهم، بدءاً، في غنى - باسم ما لا أدريه من صورة ساخرة للنقد الاجتماعي - عن أن يسألوا، في مستوى أبعد، بنية فرعية يعتبرونها معائلة للانتاج، في ذات الوقت الذي يعتبرونها فيه طبيعية - وبعد ذلك، حيث أنهم يضطلعون بمهمة إرجاع الكل إلى حظيرة علم النفس المذكور، ويسمّونه بالمناسبة علم النفس العام؛ بحيث تكون النتيجة هي شل أي بحث عبر اختزال مشاكله في عبارات متنافرة، بل

وعبر جعل التجربة غير صالحة لكثرة ما أصابها من التشويه.

لا شك أن مسؤولية التحليل النفسي ضعيفة في هذا النوع من القرحة (chancre) التي تشكّلها الأعداء المتواترة من النزعة النفسية، في مجال يغطي لاسمؤوليته، بما كانت تحمله كلمة: ليبرالي، من دلالة.

ولا تتجلبّ المسألة الحقيقية في كون هذا الاشتقاق المُجذب للبحث، وهذا التواطؤ المفسد للفعل، يلقيان تشجيعاً ومساندة في الاستقلالات المتسلسلة التي عرفها النقد ضمن ثقافتنا؛ [بل تتجلبّ] في كونها تجري رعايتهما وحمايتهما، ضمن التحليل النفسي، بل إن المؤسسة ذاتها تغذيها: وهي التي تميّز - لا ينبغي لنا نسيان ذلك - من خلال القصد الذي عبر عنه فرويد صراحة، جماعة المحلّلين [النفسيين] عن مجمع علمي، مؤسس على الممارسة الجماعية. ونقصد بذلك: الجمعية الدولية نفسها، التي أسسها فرويد ليصون نقل اكتشافه ومنهجه.

فهل تراه أخطأ هدفه؟

للإجابة على السؤال، فلنذكر، بادئ ذي بدء، أنه لم يسبق لأي «معهد» تحتضنه هذه المؤسسة إهنا عبر العالم، أن حاول حتى جمع حلقة الدراسات التي حدّد فرويد، مراراً وتكراراً، [جملة] وتفصيلاً، قصدها ومداها باعتبارهما يستبعدان أي بديل - حتى لو كان بديلاً سياسياً - [يستهدف] إدماج[ها] ضمن التعليم الطبي الرسمي، كما أمكنه رؤيته في عصره، على سبيل المثال.

إن التعليم ضمن هذه المعاهد ليس سوى تعليم مهني، ولا يُظهر، باعتباره كذلك، وضمن مقرّراته، أي برنامج أو هدف [يتجاوزان البرنامج والهدف] - الجديرين بالأطراء لا ريب - اللذان تضعهما مدرسة لأطباء الأسنان (لم يجر قبول هذه الإحالة فحسب، بل جرى النطق بها من طرف المعنيين بالأمر أنفسهم) نصب أعينها: ومع ذلك، فإن ما يتعلّق به الأمر هنا، في هذا الصدد، لا يتجاوز تكوين المرّض الكفء أو الخادمة الاجتماعية؛ [أما] من يشيرون التكوين فيها - وهو تكوين عادة ما يكون، لحسن الحظ، أعلى مستوى بأوروبا على الأقل - فيستمدّونه من أصل مخالف دائماً.

ومن ثم، ليست هذه هي المسألة. إذ ليست المعاهد هي المؤسسة، ولعلّه ينبغي لنا إنجاز تاريخ هذه الأخيرة لكي نمسك فيها بالمستبعات التحكّمية التي تظلّ التبعية المخارقة للعادة التي كرّس فرويد ذريته لها قائمة عبرها، لدرجة أننا لا نكاد نجرو، بهذه المناسبة، على نعتها بالتبعية الروحية.

لقد سبق لي، في مجال غير هذا، أن ذكرت الوثائق البيوغرافية التي تتيح لنا أن نخرج بالخلاصة القاضية بأن فرويد كان قد تعمّد هذا؛ إلى درجة أنه وافق صراحة على أن تراقب هيئة سرية [كلّ] من كان يعهد لهم بأعمال المسؤوليات، [وذلك] من خلال كونه أوروهم تقنيته فحسب.

لا يصعب علينا أن نظهر مدى الازدراء الذي يحس به فرويد حيال البشر، كلما تسنى لعقله مواجهتهم بذلك العبء الذي كان يعتبره فوق إمكانياتهم. إلا أن هذا الازدراء كانت تعزّزه، في تلك اللحظة، التخلّيات المتكرّرة حيث قاس اللائق الذمّي والخلفي الذي كان يشكّونه تلامذته الأوّلون. [مع أنهم] كان لهم عقول وطبائع كان واضحاً [بها] لا يدع مجالاً للشكّ] أنها تتجاوز، بكثير، أحسن من انتشروا، منذ ذلك الحين، حاملين مذهبه عبر العالم، كما تتجاوز جمهورهم. مع أن قلة الإيثار لا تتلقّى من هذه الواقعة الأخيرة أي تصديق، مادامت [قلة الإيثار هذه] تمضي في اتجاه التأثيرات التي تفترضها.

ومن ثم، أعتقد أن فرويد حصل، هنا، على ما أراد: [أي] على صيانة شكلية صرف لرسالته، وتجنّب في روح الثقة التبجيلية التي تجري أوضاع التزويرات [تحتها]. وبالفعل، ليس ثمة من هفوة ترد في الركام الغث [المشتمل] للأدب التحليليّ، ولا تحرص على إحالتنا على نصّ لفرويد، بصورة أننا قد لا نثر، في العديد من الحالات، على أي أثر للكفاءة التحليلية للعمل، وعلاوة على ذلك، لو لم يكن مؤلفه من المنخرطين في المؤسسة.

بفضل ذلك، - وهذا ما لا ينبغي لنا الشك فيه، نظراً لشروط تلك المرحلة التاريخية - ظلت مفاهيم فرويد الأساس راسخة لا تتزعزع. [إذ] هي مدينة بقيمة كونها دوالاً غير حاضرة، لواقع أنها ظلت غير مفهومة في جزء كبير منها.

واعتقد أن فرويد أراد أن تسير الأمور على هذا المنوال، إلى يوم قد يجري الإقرار أخيراً بهذه المفاهيم - التي أظهرت مدى سبقها للعلوم الإنسانية الأخرى - في ترتيبها المرن، إلا أنه ترتب يستحيل خرقه دون فكّها.

هذا الأمر جعل الكبت الذي خضعت له الحقيقة التي كانوا يحملونها أمراً لا مفرّ منه، كما [سبب] تنافر الأصوات الذي شكّله حالياً خطابات الصمّ التي تتبادلها، ضمن نفس المؤسسة، جماعات، [بل ويتبادلها]، ضمن هذه الجماعات، أفراد لا يتفاهمون فيما بينهم حول معنى لفظ واحد من الألفاظ التي يطبقونها تطبيقاً دينياً في إيصال تجربتهم وقيادتها، مع أنها خطابات تخفي تلك التجليات المخجلة للحقيقة، تجليات تعرّف عليها فرويد في صيغة عودة المكبوت.

إن أية عودة لفرويد يكون موضوعها تعليماً أهلاً بهذا الاسم، لن تحدث إلا عبر الطريق التي تتجلى عبرها أخفى الحقائق ضمن ثورات الثقافة. هذه الطريق هي التكوين الوحيد الذي بإمكاننا أن ندعي نقله إلى من يتبعوننا. وتسمى: أسلوباً.

## حوار مع الفلاسفة الفرنسيين

### جاك لاكان

بيرجي: أشكر الدكتور لاكان على هذا العرض القوي جدا، والمليء جدا، والحيّ جدا.

أعتقد، سيدي، أننا بعد سماعنا لك، لا يمكننا أن نقنع بتحليل نفسي مفرط البساطة: إنك تدعونا لبذل المجهود الذي سبرفنا إلى تحليل نفسي معقد، إلا أنه تحليل نفسي غني، تحدوه رغبة في الانفتاح على العلوم الانسانية. تدعونا إلى الانتقال من الفهم البسيط للرموز إلى فهمها التكويني، ولا تتردد، قصد تشجيعنا على ذلك، في إعطائنا تفسير التحليل، والقيام بتحليل المحلل النفسي تحليلًا نفسيًا...

ويوجد في هذه القاعة كثير من الزملاء الذين جعلوا من هذه الموضوعات الهدف الرئيسي لتأملاتهم، وأعتقد أن لعدد منهم ملاحظات سيطرحونها.

لاغاش: أشكرك، سيدي الرئيس، على تشريفك لي بإعطائي الكلمة كمتدخل أول، وإني لأضم تهنئي إلى تهناتك على العرض الجميل الذي سمعناه.

عندما يقرأ [بعض] الفلاسفة مؤلفات تحليلية، وكذلك الأمر بالنسبة للمحللين النفسيين الحاملين لبعض التلاوين الفلسفية، فإنهم لا يكونون راضين تمام الرضى عن الفلسفة التي يعثرون عليها ضمن التحليل النفسي، أو حول التحليل النفسي؛ إلى درجة [أنهم] يحلمون أحيانا بتحليل نفسي مطهر من أي عنصر فلسفي [دخيل]، تحليل نفسي لن يكون سوى بمجموع الحلول التي عثر عليها المحللون النفسيون في مواجهة المشاكل التي كان مرضاهم يطرحونها عليهم. وبالمقابل، فإن تفكيرنا شخصيا كالذي [أظهره] الدكتور لاكان من شأنه أن يصالح المحلل النفسي مع بعض المتطلبات الفلسفية، ويقتنعنا بأنه إذا كان بإمكان التحليل النفسي أن يستهدي بالفلسفة بصورة

مثمرة، فلا يمكن للفلسفة بدورها أن تتخلف عن التساؤل حول التحليل النفسي.

وثمة نقاط عديدة ضمن عرض السيد لاكان قد يكون من شأنها إثارة نقاشات، وعلى رأسها طريقتة في فهم فرويد. ومهما تكن الأهمية التي أولاها [هذا الأخير] للغة، وعلاقات الدال بالمدلول، فإن أعماله تحمل طابع الواقعية الطبيعية مع ذلك. لقد أحال السيد لاكان مرارا على غرائز الموت، واضطرار التكرار. عندما يتكلم فرويد عن ذلك ضمن «وراء مبدأ اللذة»، فإنه يفعل ذلك، في أغلب الأحيان، في عرف هذه الواقعية الطبيعية التي ذكرتها. وعندما يؤول السيد لاكان التكرار في ضوء شكلانية منطقية - رياضية، لم يعد الكلام لفرويد، وإنما لللاكان. فلا نؤاخذه على ذلك. فأفضل التلامذة ليس دائما أكثرهم وفاء، ولن نملك سوى تهينة لاكان على كونه عثر لدى قراءته لفرويد قراءة متأنية جدا، ولعلها قراءة مفرطة في أناها أحيانا، على موضوعات للتفكير الشخصي.

النقطة الثانية: يكمن أحد التوجهات الكبرى ضمن فكر لاكان في نقده لطريقة [معينة] في فهم التحليل النفسي، [طريقة تنحو] نحو النزعة الطبيعية السببية. لقد سبق لنا، ولسنوات خلت، أن قرأنا نقدا للنزعة الطبيعية السببية لدى فرويد، ولا نملك سوى الإعجاب بكون [كارل] ياسبرز (K. Jaspers) استطاع، سنة 1913، وضمن مؤلفه «علم النفس المرضي العام»، أن يكون على ذلك القدر من بعد النظر. فالتمييز الذي يقيمه بين التعبير المباشر والتعبير غير المباشر، والتصور القاضي بدلالة مزدوجة ضمن التعبير غير المباشر، أعطيا أدوات صالحة جدا لصياغة اكتشافات فرويد ضمن منظور علاقات الدال بالمدلول. ولا يمكننا سوى الاتفاق مع لاكان فيما يخص أهمية هذه العلاقات. إن الحقل التحليلي النفسي حقل دلالات. وإنا لنلاحظ، في غالب الأحيان، بعض المرضى يتوقفون، ويترددون، ويتساءلون، ذلك لأنهم يخشون أن يقولوا للمحلل النفسي شيئا غير صحيح، وكما لو كانت الحقيقة التحليلية تقع في سطح صحة تحقيق صحفي، لا في سطح الدلالات التي تتطور من خلال حوار المحلل مع محلله النفسي.

ومن ثم، فإننا لا نصل بعد - من خلال الأهمية التي يعطيها لاكان



للبيدانية (intersubjectivité) باعتبارها حاملة للمعنى - إلى ما هو أكثر شخصية في موقف لاكان. وهو في رأي نوع من التعالي يعطيه اللغة، ويعطيه أيضا لمجموع الدوال ولتأثيراتها. وينتهي هذا التعالي بالاحتواء على العقد التي كان فرويد ينسب تكرارها، من جيل إلى جيل، إلى التكوين النوعي، أو ينتهي بلعب دور مماثل لدور النماذج الأصلية لدى يونغ (Jung).

ومهما يكن أمر هذه المقارنات، يبدو لي أن هذا النوع من التعالي الذي ينسب لأكان إلى اللغة هو الذي يشكل أكثر اللحظات خصوصية ضمن فكره.

لاكان: إن الحوار مع زميلي لاغاش مشردائها بالنسبة إلي، لدرجة أنني أتابعه دون انقطاع، وعلى طوال سنوات عملنا المشترك. ولهذا السبب بالضبط لعل جوابي سيكون أقصر مما ينبغي، ألت اليوم متعظشا إلى تدخلات أخرى؟.

أجيب، بادئ ذي بدء، بأنه لم يكن في مقدوري قول كل شيء في عرض مثل هذا.

ولا أدري إن كان لفظ «واقعي» هو اللفظ الصالح لمقابلته مع ما أتصوره وأعلمه من فكر فرويد. وسأطلب بالتأكيد تدقيقات من لاغاش حول ما يعنيه عندما يستعمل هذا اللفظ. ولتبرير الاستعمال الذي سأجربه شخصيا [على هذا اللفظ]، فإنني سأذكر بالتميز الذي افتتحت به الأعمال العلمية لمجمعتنا الجديدة: أي التميز بين السجلات الثلاثة، سجل الرمزي، وسجل الخيالي، وسجل الواقعي.

بإمكاننا، بكل تأكيد، وخارج المنظور الفرويدي أن نتصور أن الإنسان ينبغي له، ليكون موضوعا للنظام الرمزي الذي يفرض نفسه عليه باعتباره مشكلا فعلا، وطبقا للقانون المشكل لهذا الموضوع، «أن يصير لا شيئا»، وهو الأمر الذي يدخل ضمنه إمكانيات كثيرة، ليست طبيعية إلا قليلا، كما ينبغي له أن يتصور هذا الموضوع، الذي هو أنه، متميا إلى نظام آخر، لأن مبدأه موجود ضمن النظام الخيالي ولأنه يتشكل، طبقا لتجارب هذا النظام، باعتباره تراكما من الأسس المفترضة (وعلى أية حال، فإن «فلسفة الملابس» ليست وليدة الأمس). إلا أن فرويد يضيف رباطا جوهريا كان ناقصا بين هذين النظامين، [رباطا] يتعرف عليه في صميم تجربته، ألا وهو اكتشافه لحقيقة

والخاح التأثيرات الرمزية الصادرة عن اللاوعي ضمن الذات، بصورة ينبغي للذات معها أن تبرز ما هو واقعي ضمن الانسان، لا من خلال هذين النظامين فحسب، وإنما وسط خيوط المؤامرة التي ينسجها خارج الذات.

بإمكان تحليلنا لهذا الأمر أن يكون ثميناً جداً لإبراز هذا الواقع. فهل معنى ذلك أن هذا هو الحقل الذي تمارس فيه سلطته؟ لا، بكل تأكيد، بل يهنا التذكير بأن حدودها تقع في هذا الجانب. وأنا أول من يقر بوجود عناصر يمكن تسميتها عناصر فطرية، مادمت أذكر المحللين بأن هذه العناصر تشكل حد الحقل الخاص بهم، وأنه ينبغي لنا، كي نعطي هذا الأخير معناه الاجرائي، معارضته بحقل الواقع وتحليله، كما يمكننا التذكير به - سأقول ذلك، دون حياء، ودون خجل لفظي مصطنع، - باعتباره حقل الحقيقة. ذلك أن اكتشاف فرويد ليس سوى أنه أظهر - من زاوية تجريبية غير مطروقة، زاوية من شأنها أن تحول فكرنا - أن لهذه الحقيقة تأثيراً فعلاً وأن قوتها الخاصة بها والطرق التي تنتحلها للظهور تخفي أبعد بكثير مما يمكننا تصوّره، مادامت تصل إلى حدّ شدّ انتباه الفسيولوجيا ذاتها، أي إلى أن تقوم بتدخل متميز ضمن الواقعي.

أما فيما يتعلّق بهذا الحقل الواقعي، فأنا واقعي بنفس الفظاظة، ونفس السذاجة التي كان بها فلاسفة «الحسّ السليم». فـ«الواقع هو الواقع»! إلا أن الأمر الذي يكشفه لنا فرويد، وهو أمر عجيب جداً، مع ذلك، هو أن بهذا الشيء المخالف جداً للواقع، هذا الشيء الذي يسمّى الحقيقة، فعلاً تكون بموجبه مستقلة عن الذين يحترفون البحث عنها.

بتعبير آخر، إن الطريقة التي يجري بها دخول سؤال الوجود إلى العالم، أي سؤال: «ما أنا ضمن العالم؟»، ليس دائماً سؤالاً ذهنيًا. إن الفيلسوف يتمرّس على ذلك، إلا أن هذا النوع من الخطوة والإكليل للذين كسبها في ذلك - وهذا أمر يثير الاستغراب -، سيكون مضطراً إلى اقتسامها لصالح العصاي، الذي يشكل كلّ، من رأسه وإلى أخمص قدميه، السؤال، بل والسؤال الذي أخذ شكلاً. فبخلاف المنحرف، الذي يحتضن المُرقة التي أتاح له الكلام نزعها من حجاب مايا (Maia) ليجعل منها موضوعاً لإشباع [شهواته]، يكون العصاي هو السؤال المتمفصل على ما وراء الحجاب. وهذا

لا يستتبع أنه يعرف كيف يفصل بنفسه هذا السؤال بالطبع، إذا كان اسمه غوته، فإنه يحاول ذلك جاهداً، بل بإمكاننا القول إنه يتوصل إلى ذلك، وأن هذه الولادة لسؤال كينونته هي أجل مثال يمكننا إعطاؤه خارج التحليل، أي الاعتراف باللاوعي باعتباره كذلك.

والجميل في الأمر، من جهة أخرى، هو أن المحللين عندما يلامسون مشكلاً مثل هذا، فإنهم يفعلون ذلك بصورة تبلغ من الرعونة درجة يطير [من جرائها] من بين أصابعهم.

ولیکن عزائنا في أننا نفكر أن ما نقرأه ضمن الدراسات التحليلية حول موضوع الشاعر أو الفيلسوف، يبرهن لنا أن المحللين النفسيين يهتمون بالأمر من حين لآخر. ورغم أن هذا الاهتمام تعس، فإنه يؤكد لنا، على الأقل، أنهم قرأوا، جزئياً على الأقل، المؤلف الذي يتكلمون عنه، وفي ذلك ربح لمرضاهم، مادام يدخل في إطار نظام تكويني أساسي للفعل التحليلي ذاته، ولا يمثل ما يسمى «التحليل النفسي التطبيقي» بصورة غير دقيقة.

فيما يتعلق بياسبرز، فلاغاش يعلم جيداً أنني لا أحمل له تقديساً وهذا هو السبب الذي جعلني ألتجئ الاستشهاد به.

أما فيما يتعلق بذلك التمسك الكبير الذي يظهره المرضى بالحقيقة، والذي يعطينا عنه لاغاش صورة مثيرة جداً من خلال الترددات التي يظهرونها حال دخولهم فيها، ومن خلال تصريحهم بشيء ما، فذلك ناتج، وبكل بساطة، عن الحقيقة بلا زيادة، حيث تظهر لنا ذات الاولية، أو، إذا أمكننا القول، التشابك الذي يدخلون عبره إلى التحليل. ذلك أنهم إذا كانوا ضمن الموضوعة التي تحرر كلامهم من كل إكراه، يقدمون شيئاً ما، ومهما تكن النتائج، فإنه ينبغي لهم أن يأخذوا ذلك بعين الاعتبار، سواء تعلق الأمر بتصحيحه أم بتأكيد. ما قيل قيل (ce qui est dit est dit)، هذا وحده ما أسميته تعالي اللغة: ما قيل قيل، وحالما يجري قوله، يصبح ذا وزن.

إن هذا النقل للخطاب ضمن اللاوعي، أي في صورة مرموزة (cryptogra- pique)، هو الذي يتيح لنا وحده تصور الاحتفاظ بحقيقة تاريخية عبر الأجيال: ذلك أنها بإمكانها، ولو أنها لا تكون مقولة ضمن ذلك الخطاب، أن

ترد في بنية قوله. وذلك، على الأقل، هو ما يفرضه علينا ما سلم به فرويد من تلك الحقيقة التي يشكّلها، في نظره، اغتيال موسى، ضمن «موسى والتوحيد». ذلك أن أي توارث للنظام الخيالي، أي توارث مؤسس على انطباع نفسي، سيكون، إذا ورد تحت قلم فرويد، من أشد الأمور بليلة. إذا مات موسى مقتولا، فإن ذلك غير منقوش، قطعاً، في مكان ما في أعماق جميع اليهود الروحية.

على أية حال، كيف يقبل فرويد بذلك، وهو الذي كان يعتبر النموذج الأصلي لبونج دفعة للاعتقالي ضمن الفكر؟ ومن الواضح أن عقيدة فرويد ليست معقولة وعاقلة فحسب، وإنما هي [أيضاً] عقلانية.

ومن ثم، لا تفرض حقيقة اللاوعي نفسها باعتبارها عمقا واقعيا لا يمكن التعبير عنه. هي حقيقة لأنها تنتج حسب قانون الحقيقة ضمن بنية لغوية، لكونها حقيقة متفصلة، فكل مفصلة لغوية كافية لحملها. ولا حاجة بنا لعبور حريين حتى نعرف أن حقيقة مراقبة، مكرهة، ومضطهدة [يمكن] قراءتها ومعرفتها، كما يمكن قولها من خلال قول أي شيء آخر، ومن خلال الكلام عن أي شيء زيادة أو نقصانا. بل وحتى مبالغة، مع شيء من المبالغة، بل وحتى سخافة جميلة. أليس هذا تغييرا يمكننا أن نسمع [صوت] الحقيقة ضمنه بصورة غير قابلة للطعن، حتى ولو كان ذلك في شكل نقيضها.

قال: لقد طلبت الكلمة بعد كثير من التردد. وأعجبت بعرض الدكتور لاكان، لعلني أعجبت أكثر بما قاله في رده على ملاحظات السيد لاغاش. وأنا مدين له بالشكر لكونه كان السبب فيما قيل مؤخرًا. وإنني لأتساءل فيم إذا كان عليّ أن أتكلّم. فما يفهمه السيد لاكان، لا أفهمه، ويبدو لي أنني أعتقد بأنني أفهم ما يقول إنه لا يفهمه...

لاكان: بالعكس، إننا في أحسن الأحوال [المناسبة] للنقاش. ومادام أحد الشروط العادية للحوار هو سوء التفاهم، فبإمكاننا التفاهم، حالما نشرع في تبين ذلك.

قال: في لحظة ما، قلت: «إننا لا نرى لماذا سيساهم تظهر انزياح ما في تعزيز الأنا».

شخصيا أرى جيدا لماذا يمكن لتعظيهر انزياح ما أن يساهم في تعزيز الأنا، ولكنني، مادمت أفهم ذلك، فإننا أحتمل أنني لا أفهمك جيدا. ومن ثم، أجدني أمام صعوبة: فما قلته عن الأنا، [أي] ما هو عرقلة، لا يمكنه أن ينطبق على المحلل النفسي. وتقول إن أنا المحلل نفسيا هو، في النهاية، أنا المحلل النفسي. إلا أنه ينبغي لنا، عندئذ، أن نسلم بأن أنا المحلل نفسيا ليس عرقلة بالنسبة للمحلل النفسي، بينما [يشكل] الأنا في ذاته عرقلة.

سجلت أيضا لفظ «عدوان المحلل النفسي». واعتقد أن التحليل النفسي فعل عدواني مميز. هذا العدوان، كيف [يمكن] تفسيره؟ إنني أترك للمحللين النفسيين عناء الإجابة على ذلك!

من جهة أخرى، تكلمت لنا عن ازدياد الانسان لدى فرويد، وهو ازدياد يتمه، دون شك، حب كبير للانسان.

ولكي نتقل من ذلك إلى شيء أكثر خصوصية، إلى مثال (Signorelli) - لم أعد أتذكر النص -، إلا أنني أعتقد أن ثمة وسيلة لفهم، دون التفكير في الموت، كيف أن كلمة «سنور» - Signor - شطبت كلمة «Signorelli» ضمن الذهن. وبالطبع، ينبغي لنا معرفة جميع التمثلات التي عبرت، في تلك اللحظة، ذهن فرويد. ففي أغلب الأحيان، وعندما لا نعثر على كلمة ما، [فمرد] ذلك لا يعود إلى كوننا فكرنا في شيء فقط، وإنما مرد ذلك لكون الكلمة أخضعت لاستعمال آخر، و[أصبحت] معاقة بحكم الاستعمال الذي أخضعت له، وهو استعمال أكثر تواترا. . .

وقرأت ضمن عرضك أن ثمة ثنائية بين الدال والمدلول. بالنسبة لي، إن الدال مدلول بدوره.

قلت، من جهة أخرى، إن ثمة ثنائية بين المحلل والمحلل؟ إذ ذاك تساءلت: هل ثمة تطابق ممكن بين [هذين] التفرعين الثنائيين؟ لعل المحلل يرى الدال والمدلول، ولا يرى المحلل سوى المدلول؟ وستقول لي إن كان ما أقوله سخيفا أم لا.

يروق لي أن أرى كيف يتطابق كل ذلك، أي التوليف. . .

هذه الليلة رأيتُ حلما. حلمت بامرأة صغيرة جدا، وسوداء جدا، وكان اسمها ميلاني كلاين.

لاكان: بدءا ثمة شيء من صمني أنا بكل تأكيد، إلا أنه شيء كانت نتيجته - وستغفر لي ذلك - هي التجاهل المميز لما قلته. بالفعل، لقد أشرت إلى هذا التأكيد باعتباره داخلا ضمن الأخطاء التي استقرّ فيها التحليل [النفسى] منذ فرويد، وباعتباره نتج بصورة ثابتة، [أي التأكيد] القاضي بأن أنا المحلل - بعيدا عن كونه عرقلة في وجه التحليل - سيحظى، بالفعل، بامتياز، وكما لو كان ذلك حظوة [خاصة]، أن يكون في مقاس كل واقع يمكن مساءلتها ضمنه. والحال أنني احتججت على ذلك بالضبط.

والآن، لم يكن بإمكانى قول كل شيء. بصدد نتائج التحليل التعليمي، مثلا. ويبدو لي أنه مبالغ ليس بعدها مبالغة أن نقول، وكما نسمع ذلك، إن التحليل التعليمي قد يجعل من المحلل شخصا متحررا تماما من الكثافات العاطفية. فانا لا أعتقد أي شيء من ذلك فحسب، وإنما يتضارب ذلك تحديدًا مع كل ما قلته عن قيمة وحقل التحليل [النفسى]، الذي لا يمكنه إلا أن [يسلم] بأن يظلّ الأنا مستلبا بصورة لا رجعة فيها، مادام أنا؛ ذلك أن طبيعته تقضي بأن يكون كذلك. إننا أشقياء جدا بكوننا نملك أنا. هذا لم يقله لا فرويد ولا أنا. بل ثمة شخص اسمه هيفل أظهر ذلك في أكثر من زاوية، وإذا كنت قد استطعت أنا مفصلة بعض الأشياء الصغيرة التي تؤكد ذلك ضمن ميداني، فإن القراءة التي قمتُ بها، قديما، لعمل السيد قال حول الوعي الشقي مثلا، ليست غريبة عن ذلك، كما احتمل.

ومن ثم، فإن الرجوع إلى تلك المعطيات الأولى التي ظلت غير مزعزعة فحسب، بل أكدت التجربة، أمر يبدو لي أن من شأنه إقصاء أي نوع من سوء التفاهم.

أما مسألة نسيان اسم ستوريللي (Signorelli) وكل ما يمكننا استنتاجه منها، فينبغي لنا دراستها في النص وبصورة جماعية. وفي الحقيقة، أنا مستعدٌ للتسليم بجميع التحفظات التي يطرحها العالم النفسى حول موضوع تأويل الحالة. وما أردت الإشارة إليه قبل قليل هو، [بكل] بساطة، أن فرويد يتصور

إوالبته، وبالطريقة التي أنجزها بها، انسجاما مع أطروحتي، باعتبارها سحبا للـدال «Signor»، لصالح جزء من الحوار، جزء أصبح خفيا لأنه مكبوت.

فيما يتعلّق بموضوع الدّال والمدلول، فإنني لن أقبل بتاتا بتلك التغطية الثنائية، التي تقترحها عليّ، بين هذا الزوج من جهة، والمحلّل والمحلّل من جهة أخرى. إن العصا التي تمّدها لي قصد المساعدة لا تبدو لي سهلة الاستعمال أبدا.

أما فيما يخصّ وظيفة الأنا، ضمن التحليل [النفي]، وتصور الأنا، وبدءا حول ما قلته عن الأنا، [أي] ما يجعل من التحليل [النفي] علاقة ثنائية بين أنا وأنا آخر قد يكمن بالنسبة للذات في موقعة التكاثر الخيالي، الذي سيّبه التحليل [النفي]، [موقعته] بالنسبة إلى ذلك الأنا المثالي، ذلك الأنا الذي تقاس به جميع الأشياء، وهو ما قد يكونه أنا المحلّل [النفي]، فيبدو لي أن هذا يحمل في ذاته، ومسبقا، تفسير لماذا أرفض لا إمكان تكتيك معين، وإنما أرفض قصر التحليل [النفي] على مرماه. ذلك أنه لا ينبغي لنا أيضا الاعتقاد بأن المحلّلين [النفسين] يطبقون ذلك. [بل] هم ينظرون لذلك بصورة فظة.

ومع ذلك، لديهم تقاليد، والمعطيات الأولى للتكتيك التحليلي موجّهة كلفة توجيهها معاكسا لذلك. هكذا يجدون أنفسهم، وبصورة غريبة جدا، يُمذّبون ممارستهم في اتجاه معاكس كلفة لما يقومون به. ومع ذلك، يبقى أن هذا الجانب المنحرف من النظرية انحرافا شديدا يفتح الباب في وجه بعض التعثرات التقنية.

لا يمكن لي التوسّع [أكثر من ذلك]. فلست ضمن تجمّع من خبراء [المداواة]، ولا يمكننا النقاش حول النتائج إلا بمحضر المستندات، مهما تكن كارثية ظاهريا. ومن ثم، لقد عدت مؤخرا، وضمن حلقتي الدراسية، إلى ملاحظة جديرة بالاهتمام، حيث نقف على تمظهر أعراض عابرة مثل هذه، وحيث نتساءل لمعرفة كيف حدث ذلك [فيما قبل]، ومادما لا نخلو من هوائيات، فإننا نحدرس، بصورة جيدة بما يكفي، الخاصية الدالة على تدخل مشكوك فيه، ولكن حيث يبدو أن ثمة من يتجاهل أن كلفة موقف المحلّل

تجَلَّ بِصورة لا يمكن لنا معها إلا الاستغراب من كون النتيجة لم تكن أنعمس  
كما كانت عليه .

أما بالنسبة للأننا باعتباره وظيفة توليفية مزعومة ، فليس لديّ [ما يكفي]  
من الوقت لكي أقوم هنا بتقده .

قال : بالنسبة إلى الدّال والمدلول ، إما ينبغي لنا أن نتموقع ضمن هذه الوحدة  
(دال - مدلول) ، وهذا ما يقوم به فرويد في غالب الأحيان ؛ وإما نتموقع  
خارجها ، ومن ثم نفصلها .

لاكان : هذا يعيدنا إلى التعالي ، حيث أموقع ، حسب لاغاش ، اللغة ، أي  
مجموع الدّوال . ليس من شأن الكلمة إفزاعي ، إلا أنني تجنبت التعقيب  
عليها ، والرّد عليها .

ما أريد قوله ببساطة ، هو أنني عندما أتكلّم عن الدال ، فإنني أتكلّم عن  
شيء بإمكانني وضعه هناك : إن الدّال هو كلمة (poutre) التي ستظل تعني فرسا  
إلى يوم ستسمّى فيها الأفراس «أفراس» ، في هذه اللحظة ستعمل كلمة  
(poutre) [للدلالة] على شيء آخر ، ويشير ذلك إلى أننا لن يمكننا وضعه ثمة  
خارج كلية علاقاته التعااقية والتزامية مع الدوال الأخرى . ويعني ذلك أيضا  
أن الدال ، لا ينبغي أخذه حرفيا فحسب ، وإنما هو الحرف .

هذا ما شدّد عليه لاغاش جيدا منذ قليل ، وبصورة أجرا بكثير مما كنت  
أتماسر على فعله أمام جمع [قادر على] الإفزاع مثل هذا . إلا أنني أردت أن  
أجسّد ما أريد قوله عندما أتكلّم عن الدّال ، وذلك من خلال تجسيده ضمن  
خرافة مثالية ، وعبّر رسالة مأخوذة بمعنى آخر ، ورقة ، لا يعلم أحد محتواها .  
ومعناه أن بإمكانني المضي في هذا الاتجاه . وبالطبع ، فإن المفارقة تبرّرها هنا غاية  
دفاعية .

إلا أن أثر الدّال على المدلول شيء آخر محسوس كلية في مستوى ب ،  
أ ، با من تجربة المحلّل [النفي] . ولنأخذ وظيفة الأب ، مستحيل قطعاً أن  
يفكر في ورودها هناك ، إذا لم نبرز ضمنها الدّال الذي يشكّل حدّها : وذلك  
«اسم الأب» ، كما يقال في الابتهاالات الدينية ، وما لم يكن لاسم الأب تلك



القيمة الدّالة التي تكثّف، وتوجّه، وتمحور نحو ذاتها متواليةً بأكملها من الدلالات، وهي دلالات توجد في مستويات متنوعة تنوعاً شديداً.

ولكي نفهم مجموعة من الظواهر كذلك التي تتشكّل ضمن ذهان ما، فإن هذه الاحالة على الدّال باعتباره كذلك، هذه الاحالة على تقلّد الذات للدّال، تبدولي نقطة الإحالة الوحيدة التي تتيح لنا حقاً إمكانية أن نتبيح، في جميع تفاصيلها، الآثار المترتبة عن علاقة خاصّة معينة، [أي] علاقة عوّز الذات بالنسبة لدالّ معين باعتباره كذلك، لا بالنسبة إلى المدلول.

الخلاصة هو أنه ينبغي أخذ تصوّر الدّال بالمعنى اللّساني للفظ.

ألكسي: يطيب لي، بادئ ذي بدء، أن أعبر لصديقي لاكان عن مدى شكري له على عرضه الذي أتفق معه تمام الاتفاق. [إذ] لاحظت أنا أيضاً، ومنذ زمن طويل، أن أحد اكتشافات فرويد العظيمة تحيّل في توسيعه لميدان اللغة، وفي إظهاره أن أشياء كثيرة لا تُعتبر لغة على وجه العموم - كمرص من الأعراض أو فقدان الصوت - إنها هي لغة أيضاً، وتحمل دلالة لغوية.

وبالمثل، سعدت سعادة خاصة عندما سمعت لاكان يقارن بين العصاي والفيلسوف، وهذا ما قمت به من جانبي، وهو أمر يجري فهمه فهماً سيّئاً جداً على وجه العموم. وبالفعل، يفهم من هذه المقارنة، ومباشرة، أن الفيلسوف [ليس سوى] مريض، ومن ثم، لا ينبغي أن نحمل ما يقوله على عمل الجدّ، في حين ينبغي لنا، إن أنا فهمت لاكان جيّداً، أن نرى العكس تماماً، أي نرى أن العصاي فيلسوف (فيلسوف دون علم منه، فهذا لا يحتاج إلى قولنا له)، وعلى أية حال، وحده العصاي، يطرح، برفقة الفيلسوف، مشكل الكينونة. وهذا أمر يبدولي ذا أهمية بالغة، إن هذه العلاقة التي تربط التجربة العصائية بالتجربة الفلسفية موحية جداً.

وبعد قولي هذا، أحب أن أطرح سؤالاً على لاكان: هل يعتبر كل شيء لغة؟ هل يكون العاطفي بالنسبة إليه، وباعتباره كذلك، لغة؟ هل يكون القلق، الذي تشعر به الذات، مثلاً، لغة، بالنسبة إليه، وينفس القدر؟ أم أن كل لغة تحيّل، عكس ذلك - على نحو ما، وجوهرياً -، على شيء ما، ليس لغة، إلا أنها تريد التعبير عنه بالتحديد؟

سأصوغ السؤال بطريقة أخرى، إلا أنها تعني نفس الشيء، إذا ما فهمت فهما جيداً، فيما أعتقد. قال لاكان: «إن الأنا موضوع»، وأعتقد أن عدداً منا هنا - وأنا منهم - أصابتهم انتفاضة خفيفة لدى سماعهم هذه الصيغة. . . . والحال أن الأنا، عندما يقلق لموته، - ذلك أن الأنا الغاني، لا تلك الذات الأرحب، التي تقع تحتي، وتتكلم عبري، هو المعرض للموت - عندما يقلق الأنا لموته، هل يكون «موضوعاً» بالنسبة إلى تلك الذات التي تتكلم ضمنه؟

لا أدري إن كنت قد فهمت ما أراد لاكان قوله فهما جيداً. إلا أن هذا هو السؤال الوحيد الذي أريد طرحه. لقد قدّمته في صيغتين، إلا أن الأمر يتعلق، في كلتا الحالتين، بمعرفة فيم إذا كان كل شيء لغة، وفيم إذا كان العاطفي نفسه، وباعتباره كذلك، لغة. سيؤدي بنا ذلك إلى تصوّر يمجه لاكان، وهو تصوّر ما هو غير قابل للقول (ineffable)؛ هذا الغير قابل للقول هو ما يعطي اللغة معناها، ويبقى أساسها، ويلتحق بمعنى معين من معاني الكينونة، والموت، هذا المعنى هو ما تعبر عنه اللغة، إلا أن ما تأخذ اللغة من خلاله معناها فليس هو نفسه لغة.

لاكان: لقد فرغ آل كمي لثوّه من لعب دور جنّة البحر. ومن ثم، ينبغي لي أن أوثق نفسي إلى صارية [السفينة] بصورة قوية!.

سأقول إنني لا أشك بأن ثمة، وراء اللغة، ما هو غير قابل للقول، ولكن لم الكلام، في الحاصل، عن هذا الغير القابل للقول، مادام غير قابل للقول؟

أعلم جيداً أن هذه نقطة انطلاق لا غير، نقطة شبيهة بالتقديم الصامت، الذي يمرّس على الترهّد الرواقي: [حيث] تُفتح اليد أو تُغلق. وأبدأ بفتحها. إن ما يهمني ليس هو استنفاد فلسفة للشرط الانساني؛ إن ما يهمني تحديده انطلاقاً من موقعي كمحلّل نفسي، وما يبدو بالغ الأهمية بالنسبة للجميع، هو ما يبرزه هذا الموقع الخاص - الذي أنطلق منه وأعود إليه - باعتباره أساسياً [ضمن] علاقة معينة تربط الإنسان بالذال. وأعتقد أن هذا هو ما يحدّد الحقل الذي يكشفه لنا التحليل [النفسى]، وكل ما يهّم التحليل حقاً يوجد ضمن هذا الحقل.

فوق هذا، تتكلم عن القلق .

إنني أترك العاطفي جانبا كما أترك كل الأشياء الأخرى، وهي أشياء جانبية تماما في رأيي . وسأذهب حقيقة إلى ما هو لبّ سؤالك . وما سأسميه نقطة النداء (point d'appel) ، أي شيئا تحاول من خلاله أن تظهر لي أن ميداني لا يكفي ذاته . (وأنا لا أقول إنه يكفي ذاته، علاوة على ذلك، [بل] إنني أحاول بجهد جهيد أن أكفيه شخصيا . . . ) .

ولكن هل تنازعني في كون القلق الذي يستشعره الأنا حيال موته الخاصة [يشكل] أمرا لدى المحلل [النفسى] الكثير مما يقوله عنه، لدرجة أن التحليل النفسى يبرهن لنا - ضمن الكثير من تلك [الأنواع] من القلق التي تسميها أنت «قلق» [الذات] على موتها الخاصة - على أن هذا القلق إشارة إلى الإمساك بالأنا ضمن تلك القدرة (الفاعلة أبدا) على التهاهي بالآخر، وضمن إغوائه الجوهري : [أي] إشارة إلى ما ينبغي له فعله، في كل لحظة، حتى لا ينقلب إلى أي استلاب كان .

أما أن يكون ثمة أناس، أناس أقرباء جدا، قادرون على مواجهة ما يسميه أستاذنا هايدغر (Heidegger) الشرط غير القابل للتجاوز، الشرط المطلق والآخر، وهو بالضبط تلك الكينونة - لأجل - الموت (Etre-pour-la-mort) ، فذاك ما يبدو لي بالتحديد، أمرا يبقى، بالنسبة إلى الشخص الذي شدد عليه أكثر من غيره في أيامنا هذه، هو أفضل ما في النوع، إن لم يكن غاية النهاية ضمن تجربة قد لا تكون غير قابلة للقول - ذلك أنني لا أعتقد أن هايدغر قد قدمها بهذه الصورة -، بل سيبقى أمرا نهائيا، في أقاصي الليل الانساني، على الأقل بالنسبة إلى معاصرينا المنخرطين كلية ضمن النتائج المشؤمة للميتافيزيقا الأرسطية وغيرها .

لقد سألتني فيم إذا كان هذا القلق لغة أيضا . إنه ذو دلالة بكل تأكيد، وضمن النصّ العرضي للعصاب، أعني أنه ينبغي لنا، خلال هذا التكرار المقسم إلى أطوار (والذي يخضع له) السؤال، وحيث تدور استراتيجيا المهروس حول نفسها خلال تمريناته (وهي تمرينات انتهت لتوي من وصفها) كخداع للموت - أن نميز بين التهديد الذي يأتيه من التهاهي بالأب، [أي] تهديد

الخصاء حيث يتوفر دائما على توسط الذنب للتنازل، وتوسط العقاب للتكفير [عن خطاياها]، وبين التهديد الذي يشكله التهاوي بالآم، وهي التي قد يجد نفسه إزاءها، وخارج التهاوي القضيبى المولد للانحراف، دون سند، وحيث يحرفه تيار خيالي قد لا يبرر إيقافه سوى القلق وحده.

بالطبع، أنت ترى ضمن كل هذا حضور الموت. ولكن ماهي هذه الموت؟ أعني أن النبض الخيالي يحكمه تقطيع للذال، وهو [نبض] نرى حدوده بما يكفي في كونه يتلخص، في نهاية المطاف، في تتابع من اللوحات الحية. هل سيكون كافيا بالنسبة للفيلسوف ليؤسس على التجربة تأكيد لقلق الأنا تجاه موته الخاصة؟ فلنقل فقط إن الموت هنا يشار إليها باسمها، وأن لعبة الأنا مقلقة في حد ذاتها، إلا أنها - علاوة على ذلك - لعبة تلعب هنا، ويشدد عليها قصد إنتاج القلق باعتباره ذا دلالة.

الكسي: لقد طرحت عليك هذا السؤال لأننا نهائل كلانا، وبالتحديد، العصامي بالفيلسوف.

لاكان: نهائل... فلنقل إن بإمكاننا الكلام عنها لمدة معينة وبتعابير مشتركة بينهما.

الكسي: ولكن بإمكاننا القول إنه إذا كان من المفهوم أن [أنواع] القلق التي يعاني منها العصامي تجد تحفيزها بصورة غير مضبوطة، بصورة بإمكانك الكشف عنها وإبرازها جيدا، فإن في أساس هذه الأنواع، ومع ذلك، قلقا حقيقيا. وبتعبير آخر، إذا لم يكن العصامي، أولا وقبل كل شيء، إنسانا، إنسانا فانيا، فكل ما عدا ذلك، أي كونه قلقا لأنه يخشى الخضاء أو أية خشية أخرى، فكل ما عدا ذلك لن يكون حتى ممكنا. ومن ثم، يبدو لي أن في أساس القلق العصامي ما ساسميه القلق الحقيقي.

ولهذا، لا أظن أن بإمكاننا استبعاد المسألة بقولنا: «القلق الحقيقي، ذاك أمر لا يعنينا...» أو أن هدفك ينحصر، من ثم، في رد أنواع القلق الزائفة إلى أنواع القلق الحقيقية، وذاك أمر ممكن: إلا أنه ينبغي لك، في هذه الحالة، أن تنتصر على فهم القلق، لا علاجه.

لاكان: خلال شروعي في الرد عليك، انطلاقاً من موقع المحلل النفسي، وضعت مبدءاً. واعتقد أنه إذا تمسكنا بهذا الموقع، فسيحتل [لنا] أن الموت حاضرة ضمن وجود الدال أكثر من حضورها ضمن أية تجربة معيشة للقلق - باستثناء المجابهات الأخيرة التي تظل مستبعدة منها.

ميرلو بونتي: في الحقيقة أنا لم أطلب الكلمة. إذ لست محلاً أو محللاً، بينما كان جل المتدخلين إلى حد الآن أحدهما على الأقل! ومن ثم، أنا لا أملك أي اختصاص مميز يؤهلني للكلام، ولكن ما دتم أعطيتهم الكلمة عن طيب خاطر، يطيب لي أن أقول هذا فحسب: إن عرض الدكتور لاكان أقنعني تمام الإقناع - كما أقنعني، من جهة أخرى، أعمال أخرى له - بأمر [واحد] على الأقل: إن ما بين الفرويدية وما يدعى اليوم التحليل النفسي بالولايات المتحدة مثلاً، ما بين الفرويدية وتلك الممارسة التحليلية المتمحورة حول تعزيز الأنا، وحول تدخل المحلل النفسي، وهي ممارسة تجعل التحليل النفسي ينحدر إلى ما أسميه التجريبي، ليس ثمة ما هو مشترك، ومن ثم، من الضروري قطعاً العودة إلى فرويد والرجوع إليه.

والآن، لعلني لن أقول، كما يفعل ذلك الدكتور لاكان، إن كل شيء واضح ضمن فرويد، وأن التعبير الذي أعطاه فرويد لأفكاره مرض كله. وسأعترف لك بأن قصة سيوريلي، التي ألححت إليها مرة أخرى، لا تفتأ تضايقني. فعندما يقرأ المرء هذا النص، كما يقرأ نصوصاً تحليلية أخرى عديدة، وعندما لا يكون المرء مؤهلاً لذلك، في غياب الممارسة، ولا حتى التجربة، فتحة أمر يثير دأماً، [أي] كون فرويد يريد دأماً، على ما يبدو، قلب الأمور، ولا يريد تناوئها كما تظهر له...

ومن ثم، تثبيت كلمة «Signorelli» وسأعترف لك أن ذلك واقعة من الوقائع اللغوية، واقعة كلامية. ولكن بأي كلام يتعلق الأمر؟ يتعلق بتورية بلا زيادة ولا نقصان، وهذا ما قلته أنت شخصياً. وعلى أي حال، لعلنا نقول إن اللغة لا تختزل في توريات، على الأقل لدى الأشخاص ذوي الخصال العادية، وأن فرويد نفسه أشار إلى لغة أخرى، لغة النكت، في علاقاتها مع اللاوعي. وستتفق معي بأن النكتة والتورية شيان مختلفان تمام الاختلاف.

ومن ثم، لا يكفي أن نقول: «ولغة» بل لعلّه ينبغي لنا دراسة اللغة الفاشلة واللغة الناجحة، الفعل الفاشل والفعل الناجح. على أية حال، يبدو لي أننا نكون، ضمن ما نقرأه لدى فرويد، أمام تحليل لظواهر [تنتهي إلى] الفضلة بالأحرى، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الظاهرة التي نتكلم عنها، حيث تشبه الأمثلة التوريات أكثر من غيرها. . . فهل حقاً رأى فرويد اللغة والكلام والوظيفة الفلسفية للكلام كما تراها أنت؟ يبدو لي أن الأمر ليس كذلك. والآن لا يعني هذا أن ذلك غير موجود ضمن فرويد وأنتك لست على صواب في رؤيته ضمن [أعماله].

سأخرج من هذا بخلاصة وحيدة: من اللازم، [بل] من المستعجل أن يعبر عن الفرويدية الحقيقية، الفرويدية الثابتة في أعمال فرويد وفي ذهنك، الثابتة في ذهن لاغاش وذهن آخرين متعددين، من المستعجل أن يعبر عن هذه الفرويدية الحقيقية. إنها غير موجودة في أي مكان. أما بالنسبة إلينا، نحن الذين لم نمرّ عبر مصفحة (laminoir) التحليل [النفسى]، فينبغي لك أن تدرك أن ما تتكلم عنه لا يشبه ما نعرّض عليه ضمن الكثير من نصوص فرويد. وليس ثمة سوى خلاصة يمكن الخروج بها من هذا: هو أن جلسة هذا المساء جاءت مواتية بصورة خاصة، وأنه ينبغي الإكثار من هذا النوع من التظاهرات والنشرات، كما شرعت في مباشرة ذلك ضمن مجلّتك.

لاكان: لن أستطيع إيفاء موريس ميرلو بونتي كل حقّه عن كل الأقوال الرفيعة الواردة في تدخله.

وإذا كنت أفهم اعتراضه على قصّة حالة سنيوريليّ فهما جيّداً، فإنّه يكمن في ما يلي: إنك تشدّد، من جرّاء اختيار فرويد لعرض الظاهرة - وعن حقّ - على جانب العجز من المسألة. ولكن لا تنس عندئذ أن المؤلّف في مجموعه مصوغ، في الخلاصة، ليظهر لنا أن الفعل الفاشل هو بالضبط، كما أقول ذلك دائماً (وأتمنى ألاّ أكرّر نفسي بصورة مفرطة)، فعل ناجح، ذلك أن ما يظهره لنا فرويد هو ما يتكشف [لنا] من خلال عجز الصياغة اللفظية، وضمن شيء، يخالف تماماً، وما يريد أن يكون مفهوماً؛ ومن المؤكّد أن هذا موجود ضمن ما يحكيه لنا عن حالة سنيوريليّ أكثر من وجوده ضمن الواقعة المحددة مكانياً،

والمتمثلة في نسيان الاسم . ما معنى ذلك؟ معناه أن هذه الحالة الخاصة ضمن المنظور التحليلي تفضي بنا إلى تحليل فرويد، وأن كل ما يمكننا معرفته من هذا الأمر يجعله أكثر دلالة على الدوام .

وتبقى معرفة لماذا اخترتُ هذا المثال . لماذا ذكرته مع مروري عليه ، وقد لاحظتُ ذلك ، مرور الكرام؟ ذلك أنه إذا كان الدال يلعب - حقا ، وطبقا لما قلته - بنفسه لا دور المادة فحسب ، وإنما دور البنية التي تعطي الدينامية التحليلية مداها ، فإن الأمر يكون أكثر إثارة حين نرى أن هذه الواقعة يجري إنكارها ضمن التحليل [النفي] ، لاسيما وأن مؤلفات فرويد تبسط تمثيلها في كل مكان ، وهو تمثيل لا يرقى إليه الشك عندما يُرفع إلى درجة الخطاطة .

تناولت مثال «Signorelli» لأن الجميع يعرفونه ، ولأنه ملخص ضمن جميع الطبقات الجيدة في خط بياني ، حيث نعود من هذا الـ «Signor» صعدا إلى الموت ، ذلك السيد المطلق ، وعبر تحويل لا يمس الكلمات نفسها ، وإنما يمس الغونيات : تحويل يتنقل انطلاقا من [المقطع] «Bo» الذي ينفصل عن «Bottraffio» باعتباره عاملا مشتركا مع «Botticelli» الذي يخفي القافية ، ليقودنا من خلال «La Bosnie» إلى «Her» المتسمى إلى «Herzégovine» ، وإلى «Herr» المتسمى إلى النبالة التي تقر بها كرامة المولود للطبيب المتوحد مع القدر ، وليتقي بـ «Trafoi» وهو النقطة التي ينادي فيها على الكبت من خلال الخبر الذي تلقاه فرويد عن انتحار أحد مرضاه (وكان مصابا بالعجز الجنسي) .

هل بإمكانني أن أكون مفهوما إذا قلت إن جانب «آلة النقود» من هذا التقديم هو الجانب الذي يرضيني؟

وبتعبير آخر ، إن الأمر يتعلق ، في هذه اللحظة ، بالطريقة التي كان فرويد يتصور بها اللاوعي ، كما يتعلق بالصيغ التي من شأنها العمل ضمنه ، وبمعرفة فيم إذا كنا لانزال [متموقعين] فيها بعد .

إذا أبان لنا لجوؤنا إلى نص فرويد ، بصورة دائمة التجدد على أن [هذا النص] يتعمق في اتجاه تزايد عضويته على الدوام كلما علقنا عليه ، فإنني أقول إننا نعلق عليه تعليقا حقيقيا ، ولا نخترله في مختصرات ؛ وإذا قادتنا الكنوز

الجديدة على الدوام - [أي] الكنوز التي تنكشف لتعليق مثل هذا - إلى الحقائق الأولى، الحقائق التي تنير فكرنا وممارستنا أكثر من غيرها، فإنني أعتقد أنك لن تستهجن هذا المنهج .

هيووليت: أريد، بادئ ذي بدء، مشاركة صديقي ميرلو يونتي في ملاحظاته. إن الدكتور لاكان يعلمنا التعليق على فرويد بصفته فيلسوفا وطبيباً، بنفس القدر. وتتجلى مزيمته في تعديله لبعض التأويلات الوضعية لفرويد، وهي تأويلات لا تعترف بمعنى أعماله ومداهها. إلا أن الدكتور لاكان، مثله في ذلك مثل سقراط، يخضعنا للتعذيب، ويستعمل اللغة قصد إدخالنا إلى إخراجات جديدة على الدوام، ولست متأكداً تماماً من كوني أفهم [ما يعنيه] أبداً.

وبالخصوص، علام يدل لديه مفهوم الذات، وعلاقة الذات بالأناتما، والتجاوز الواضح لهذه المفاهيم النسبية نحو غيرية مطلقة؟ ثمة لدى الدكتور لاكان، مفهوم الآخر (أ)، وهو يتجاوز مفهوم الذات. إن ما يتكشف لنا ضمن الحوار التحليلي، إنها هو، إذا كان فهمي جيداً، تعالي الدال، [أي] ميدان الرمزية، الذي يتلقفنا وسيطر علينا، مثله في ذلك مثل آلة عجيبة (والعلاقات العائلية مثال على هذا الدال).

إلا أن تعالي الدال هذا، وهو ميزة الحياة البشرية، يقودنا إلى سؤال جديد لا مفر منه. فلا يمكننا التفكير في الدال بمعزل عن علاقته (وهي علاقة شاملة على الأقل) بالمدلول، هذه العلاقة الأخيرة بين الدال والمدلول هي ما تتركها في الظل - وذلك قصد إدخالنا إلى ذلك البعد الخاص من أبعاد الدال حيث يبدو المدلول وكأنه يتلاشى -، ومع ذلك، يبقى أننا [في صميم] هذه العلاقة ذاتها، باعتبارها إحالة أخيرة.. إنك تؤوّل العرض من خلال قراءته ضمن هذا البعد من أبعاد الدال، إلا أن هذا البعد يطرح، بدوره، السؤال الأخير المتعلق بالعلاقة مع المدلول. إن العرض علامة على العلامة، ولكن ما تكون العلامة، على وجه العموم، إذا لم تكن هي القصد النهائي للمعنى؟.

لاكان: من المؤكد أن الكلام عن اللغة [يشكل] موقفاً مفارقاً، إلا أن يكون مفارقة ظاهرية، إذا اقتصرَت وظيفة الكلام على احتلالنا موقعاً ضمنه.



ولا يمكنني شخصياً إلا قبول هذا النوع من الاختزال الذي أعطيت،  
في الخلاصة، لما أقوم بتدريسه.

وفي نهاية كل هذا، أنا متفق، [كما] ترى؛ ثمة صعوبة، وتتجلى،  
بالفعل، في كون هذه العلاقة بالذال لا يجري تحملها هي نفسها دون قيد ولا  
شرط، هي ليست ملازمة [له]. وبتعبير آخر، ما هو المدلول في علاقتي  
بالذال؟

هنا لدينا الكثير مما نقوله، ذلك أن العرض التحليلي، بالتحديد، وإلى  
حد ما، شيء ما ضمن هذا النظام؛ إنه دال من الدرجة الثانية في حدود  
مساهمته في هذه العلاقة بالذال.

سقول لي: «هنا توجد الذات في الظل كلية». وبالفعل، إنني أصوغ  
الأمور بهذه الطريقة بالضبط. إن اللاوعي خطاب الآخر. إن ما يحدث  
يتوقع ضمن غيرة أساسية. ولهذا، عندما نحاول ولوج هذا الماوراء ضمن  
التحليل [النفسى]، فإننا نذهب إليه، دون مراء، «بالوكالة»، مادعنا نكتشفه  
لدى المريض باعتبارنا محللاً، وضمن التحويل باعتبارنا محللاً.

إذا حاولنا مباشرة هذا الماوراء من خلال التجربة الفكرية التي قام بها  
فرويد حين اكتشف ضمن اللاوعي لب هذه العلاقة التي تربط الإنسان  
بالذال، فإنني أعتقد أننا هنا لن نلاحظ عبثاً أن فرويد وجد نفسه منساقاً إلى  
الكلام عن غريزة الموت. ذلك أن هذا المدلول، في نهاية المطاف، وهو العلاقة  
التي تربط الإنسان بالذال، لربما كان هنا، فحسب، مكان علاقته، أي  
العلاقة الحقيقية التي تربطه بموته الخاصة.

هيبوليت: في الخلاصة، هو ما لا يمكن قوله!

لاكان: لذلك أنا لا أتكلم عنه!

غاستون بيرجي: باختتامنا للجلسة، لنشكر الدكتور لاكان مرة أخرى،  
وتهانثنا على كونه دافع عن أطروحته بطريقة بارعة جداً، وأجاب مخاطبيه  
العديدين.